

## لمحة من ترجمة

# الاستاذ احمد عبد السلام ومن اعماله

ولد في 17 جانفي 1922 بالمهدية (الجمهورية التونسية)

مبرز في اللغة والآداب العربية ودكتورا دولة في الآداب من جامعة باريس .

قام بالتدريس في المعاهد الثانوية (الصادقية ، مدرسة سوسة الثانوية ، مدرسة نهج الباشا ، دار المعلمات) من 1943 الى 1954 . وفي التعليم العالي من 1950 الى 1987 . (معهد الدراسات العليا ، دار المعلمين العليا ، الجامعة التونسية) .

عيّن مديرا لدار المعلمين العليا بتونس من سنة 1957 الى سنة 1966 .

ونائبا لرئيس الجامعة التونسية من 1962 آلى 1968 .

عيّن استاذا مشاركا بجامعة باريس (الصوربون 4) للسنة الجامعية 1974 ـ 1975) .

و « أستاذا ضيفا » بكوليج دي فرنس Collège de France عام 1982 .

تولّى رئاسة المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة) من ديسمبر 1982 الى ديسمبر 1987 مع المحافظة على التدريس كأستاذ بكلية الآداب (الجامعة التونسية) .

نشاطات أخرى في ميداني الثقافة والتعليم :

عُيّن رئيسا للجنة القومية لاصلاح التعليم من ماي الى ديسمبر 1958 .

وتولّى رئاسة اللجنة الثقافية القومية من 1959 الى أواخر سنة 1962 .

شارك في تأسيس مجلة « حوليات الجماعة التونسية » وكان مديرا لها من تأسيسها عام 1964 الى أواخر 1968 .

شارك في عدة مؤتمرات علمية (انظر قائمة الأعمال المذكورة أسفله) وفي مؤتمرات أخرى لمنظمات دولية مختلفة تعنى بالتربية والتعليم والثقافة على العموم او بالشؤون الجامعية على الخصوص وانتخب عضوا في بعض هيئاتها الادارية .

عضو مشارك في اكادمية علوم ما وراء البحر (باريس) Académie des Sciences d'Outre-mer من عام 1974 .

عضو في مجلس امناء « الموسوعة العربية » التي ستصدرها « المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم » (الكسو) .

**ومن نشاطه الاجتماعي والوطني :**

كاتب عام للنقابة القومية للتعليم الثانوي من 1949 الى 1953 .

كاهية رئيس الجامعة القومية للتعليم (1949 ـ 1964) ثم رئيسها (1954 ـ 1956) .

عضو بالهيأة الادارية للاتحاد العام التونسي للشغل من ديسمبر 1952 الى 1956 .

عضو بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي للدولة التونسية من تأسيسه ، ثم نائب رئيس له الى 1975 .

# من أعمال الأستاذ احمد عبد السلام المنشورة

## 1) الكتب المحققة ومجاميع الوثائق :

« اتحاف اهل الزمان باخبار ملوك تونس وعهد الامان » (دولة احمد باي) لاحمد بن ابي الضياف ، (310 + 41 ص) ط . اولى ، منشورات الجامعة التونسية 1971 ـ ط ثانية : الشركة التونسية للتوزيع 1985 .

« فهرس تحليلي لوثائق خير الدين الخاصة » مع مقدمة بالعربية وبالفرنسية وفهارس للاعلام والاماكن والمصطلحات (عمل مشترك مع الاستاذ حسين الحداد) نشر مركز الدراسات .والابحاث الاقتصادية والاجتماعية بالجامعة التونسية ، تونس 1982 (340 × 36 ص) .

## 2) الكتب المؤلفة :

### أ) باللغة العربية :

« دراسات في مصطلح السياسة عند العرب » (168 ص ص) نشر الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ط. أولى 1978 . ط . ثانية 1985 .

« استكشاف السبل ، من منطلق الايمان الى مسالك الثقافة » (197 ص ص) الدار العربية للكتاب . تونس 1982 .

« ابن ابي الضياف ، حياته وآثاره » (مع مختارات) 126 ص ، الدار العربية للكتاب ، تونس 1984 .

« مواقف اصلاحية في تونس قبل الحماية » (178 ص)، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس 1987 .

« ابن خلدون والعدل » ، الدار التونسية للنشر ، تونس 1989 .

### ب) باللغة الفرنسية :

« المؤرخون التونسيون في القرون 17 و 18 و 19 م ، رسالة في تاريخ الثقافة (590 ص) . نشر الجامعة التونسية وكلانسيك (باريس) 1973) .

(Les historiens tunisiens des XVII$^{e}$ , XVIII$^{e}$ et XIX$^{e}$ siècles, essai d'histoire culturelle).

« الصادقية والصادقيون » نشر دار سيراس بتونس 1975

(Sadiki et les Sadikiens) Cérès-Production, Tunis.

« ابن خلدون وقراؤه » باريس 1983 .

(Ibn Khaldûn et ses lecteurs Paris (P.U.F)

ترجم الى الاسبانية بعنوان : (Ibn Jaldoun y sus lectores)

ونشر بمكسيكو 1987 .(Mexico).

مشاركة في كتاب « الافارقة » Les Africains بادارة ش . جوليان Ch. A. Julien نشر Jeune Afrique، عام 1977 بباريس ، الجزء الثامن ، مقال « ابن ابي الضياف » .

### 3) مقالات وفصول :

### أ) باللغة العربية :

عام 1945 : « على هامش المشكلة المسرحية ، الادب والعامة » . في مجلة « المباحث » (عدد 15 من السلسلة الجديدة ، جوان 1945) .

عام 1946 : « مولدية » (في مجلة « المباحث » ربيع الانور 1365 ، فيفري 1946 ).

« في جوهر القصة » (نفس المجلة ، فيفري 1946) .

« تطور المقامة في الادب العربي الحديث » (نفس المجلة ، اعداد مارس وافريل وماي وجوان وجويلية 1946) .

« في الشعر » : 1) « الوزن والقافية » (نفس المجلة ، ديسمبر 1946) 2) « في جوهر الشعر » (نفس المجلة ، جانفي 1947) . (هذه المقالات اعيد نشرها في كتاب « استكشاف السبل » ، تونس 1982) .

عام 1956 : « جواب عن استفتاء حول الثقافة » نشر بمجلة « الفكر » في جوان 1956 .

« مؤتمر المجامع العربية في دورته الاولى » ، « الفكر » أواخر 1956 .

« الفصحى والعامية » دراسة قدمت الى مؤتمر المجامع العربية المنعقد بدمشق عام 1956 ، « الفكر » في نفس العدد .

عام 1957 : « دعوة الى النشر والتأليف » ، « الفكر » ، جوان 1957 ص. 2 ـ 5 .

عام 1959 : « حاضر اللغة العربية ومستقبلها » محاضرة ألقيت بدار الجمعيات الثقافية في نوفمبر 1959 ونشر ملخص لها باللغة الفرنسية في مجلة (ابلا) : انظر قائمة المقالات بالفرنسية (أعيد نشر هذه المقالة في كتاب « استكشاف السبل ») .

من عام 1956 الى عام 1959 : عدة مقالات واحاديث عالجت مواضيع اجتماعية وأدبية وقضايا التعليم والثقافة ، نشرت بجريدتي « الصباح و العمل » .

عام 1964 : تصدير « حوليات الجامعة التونسية » ، العدد الاول ، ص. 5 ـ 7 .

عام 1969 : « تعليق على أقدم ترجمة لابن أبي الضياف وتصحيح لسنة ميلاد هذا الكاتب » ، في « حوليات الجامعة التونسية » عدد 6 (1969) ص. 57 .

عام 1978 : « الوطنية في التواريخ التونسية بين القرن 17 والقرن 19 » ، دراسة قدمت الى « أول مؤتمر جامعي تونسي ـ مصري عن « هوية

العرب ، وحدة واختلاف » الذي دعا اليه مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية التابع للجامعة التونسية من 11 الى 17 افريل 1978 ، نشر في اعمال المؤتمر ص. 269 ـ 290 .

عام 1979 : « تجاوب رجال الاصلاح في تونس مع الاحداث التركية » دراسة قدمت الى « الندوة العربية التركية » التي اجتمعت بجامعة انقرة من 12 الى 22 جوان 1979 ، تنشر باعمال الندوة ، ونشرت في « الحياة الثقافية » عدد 14 ـ 15 (ماي ـ جوان 1981) ص. 4 ـ 9 .

عام 1980 : « اراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الاسلامي من القرن التاسع عشر الى اليوم » ، بحث قدم الى ندوة « ابن خلدون والفكر العربي المعاصر » (تونس من 14 الى 18 افريل 1980) باشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، نشر في كتاب « ابن خلدون والفكر العربي المعاصر » ، تونس 1982 ص. 307 ـ 321 .

« مدى موافقة الفكر العربي فلسفة ارسطو في معالجة موضوع العدل » بحث قدم الى ندوة « الفكر العربي والفلسفة الافريقية » الرباط 1980 ، سينشر في « اعمال » الندوة .

عام 1983 : « مفهوم الاصلاح عند خير الدين وابن ابي الضياف » بحث قدم الى ندوة « الاصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر » (الرباط ، 20 ـ 23 افريل 1983) ينشر في « اعمال » الندوة .

عام 1988 : « أصناف الهجرة في افريقية وفي تونس في العصر الحديث » ، بحث قدم الى ندوة « الهجرات المتوسطية » (الحسيماء ، المملكة المغربية ، من 9الى 16 جويلية 1988) .

« وثيقتان عن نشاط اتباع يوسف صاحب الطابع التجاري » في « حوليات الجامعة التونسية » عدد 27 (1988) .

« مصدر الاسئلة من تلقاء اروبا التي اجاب عنها ابن ابي الضياف » ، في « حوليات الجامعة التونسية » ، عدد 28 (1988) ص. 13 ـ 18 .

مقال « خير الدين التونسي » سيصدر في « موسوعة الحضارة الاسلامية » التي سينشرها المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية (مؤسسة آل البيت بعمّان (الاردن) .

**ب) فصول باللغة الفرنسية Articles et opuscules en langue française**

1 ـ « ابن خلدون التونسي » (بالاشتراك مع الاستاذ عثمان الكعاك) .

1 — Ibn Khaldoun de Tunis, sa vie et son époque, opuscule édité par le Secrétariat d'Etat à l'Education Nationale, Tunis, 1958.

2 ـ « وضع العربية المعاصرة وآفاقها » .

2 — Situation et perspectives de l'arabe moderne, dans I.B.L.A. (revue de l'Institut des Belles-Lettres Arabes) Tunis, n° 89, 1 er tr. 1960.

3 ـ « ابن ابي الضياف » : مقال في « دائرة المعارف الاسلامية » ط. ثانية ، ج. 3 .

3 — Ibn Abï-Diāf : article de l'Encyclopédie de l'Islam, 2e éd. t. III, Leyde — Paris, 1971.

4 ـ « مساهمة في دراسة سياسة احمد باي : تفويض سنة 1846 » .

4 — Contribution à l'étude de la politique d'Ahmed Bey ; la délégation de pouvoirs de 1846, dans les Cahiers de Tunisie, vol.XIX, 1971, n° 73-74 p. 105-118.

5 ـ « اعمال مؤسّس الدولة الحسينية » .

5 — L'oeuvre de fondateur de la dynastie husaynide : communication au Colloque International « Turc et Barbaresques » au XVIIIe , siècle » , (Aix-en-Provence , Mai 1972) .

6 ـ « الثورات الافريقية والشعر العربي » .

6 — « Révolutions barbaresques » et poésie arabe : communication au IXe congrès des Orientalistes (Paris, Juillet 1973) dans les Actes

de ce congrès, « Etudes arabes et Islamiques », II, Langue et Littérature, vol. 1, l'Asiathèque, Paris 1975, pp. 6 sq.

7 — La sémantique sociale de la ville d'après les auteurs tunisiens des XVIII[e] et XIX[e] siècles : Communication présente au colloque sur l'espace social de la ville arabe (Tunis, mars 1979), publié dans « La ville arabe dans l'Islam », Tunis-Paris (C.E.R.E.S. — C.N.R.S.) 1982, pp. 45-65.

ونشرت ترجمة عربية جزئية لهذه الدراسة بقلم الاستاذ رياض المرزوقي في مجلة « الحياة الثقافية » عدد 10 (جويلية - أوت 1980) بعنوان « الوظائف الاجتماعية لمدينة تونس في القرون 17 و 18 و 19 .

8 - « مساهمة في توضيح مفاهيم القدسية والسلطة والحقوق عند المسلمين » .

8 — Contribution à une meilleure approche du « sacré et des conceptions du pouvoir et du droit chez les musulmans » : communication présentée au Colloque sur « Sacralité, Pouvoir et Droit en Afrique », organisé à Paris par le centre d'Etudes Juridiques Comparatives de l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris I) au début de janvier 1980. A paraître dans les Actes de ce colloque.

9 و 10 - فصلان بعنواني : « محمد باي » و « محمد الصادق باي » سينشران « بدائرة المعارف الاسلامية » (ط. ثانية) .

Articles « Muhammad Bey » et Muhammad al-Sadik Bey », à paraître dans l'Encyclopédie de l'Islam (2[e] éd.).

# كتاب « دقائق التصريف »

## بقلم عبد القادر المهيري

نشر سنة 1987 كتاب بعنوان « دقائق التصريف » للقاسم بن محمد بن سعيد المؤدب (1) ويسترعي هذا الكتاب الانتباه بما يثيره من تساؤل حول مؤلفه وبما يتضمنه من مفاهيم وإشارات ليست مألوفة في كتب التراث النحوي .

فالمؤلّف مسكوت عنه في كتب طبقات النحاة وكتب التراجم العامّة ، ولم يسع المحققين ـ حسب ما يبدو ـ إلا الاكتفاء باشارتين وردتا في ثنايا الكتاب وخاتمته ليحددوا عصره وأحد اساتذته ، فقد جاء في الخاتمة : « فرغت منه صبيحة يوم الخميس لثمان ليال خلون من ذي الحجة في ولاية الأمير أبي محمد نوح بن نصر مولى أمير المؤمنين سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة ، وكان الوالي بالشاش أبو العباس بن أبي بكر بن محتاج مولى أمير المؤمنين » ويذكر المؤلف في غضون الكتاب أحد من روى عنهم بقوله « وهكذا قرأته (يعني بيت شعر) بخط القتبي في كتاب عيون الأخبار وأنشدني عنه الهيثم رحمه الله أيضا بتشديد الدال » .

فبالاعتماد على هاتين الاشارتين اتضح للمحققين أن المؤلف من رجال القرن الرابع كما اعتبروه تلميذا للهيثم بن كليب الشاشي وهو « محدث ما وراء

(1) تحقيق : د أحمد ناجي القيسي ود. حاتم صالح الضامن ود. حسين تورال ، نشر المجمع العلمي العراقي سنة 1047 ـ 1403/1987 .

(2) ص 549 .

النهرين » حسب تعبير ابن عماد الحنبلي روى عن عيسى بن أحمد البلخي وأبي عيسى الترمذي وله مسند وقد توفى سنة 335 (3) .

ولا مناص في الوقت الراهن من الاكتفاء باعتبار المؤلف من رجال النصف الثاني من القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع ويبقى البحث مفتقرا الى معرفة أساتذته واتجاه تكوينه ، فإن صح أن الهيثم المذكور في ثنايا الكتاب هو الهيثم بن كليب الشاشي فهذا يفيد أن ثقافة الرجل لها صلة بالحديث بدون أن يسمح ذلك بمعرفة الذين أخذ عنهم اللغة والنحو ولا بتفسير ما جاء في كتابه من مادة صرفية ثرية لا تخلو من الطرافة ، فلا يبقى للباحث إلا أن يستغل هذه المادة ليحاول أن يتبين ملامح الرجل وما يمكن ان يمثل جانب الطرافة فيها .

يقدم المؤلف محتوى كتابه بقوله : « اذكُر ما أحفظ فيه لأهل اللغة من الحجج . . . وأقدّم القول في الأفعال الماضية والمستقبلة والمصادر والنعوت لأن فيها من المعاني اللطيفة والحجج القويمة ما ليس في غيرها ، ثم أبدأ بأصول الصحيح وفروعه لأنه أشمل مأخذا وأقلّ كلفة وأيسر خطبا ثم بالأولى به حتى أستوعبه وأتممه وأختمه ان الله قضاه وشاءه بشواذ من كلام العرب وأطراف من النحو » (4) .

وهذا التقديم الوجيز يفي بالمواضيع الهامة التي تناولها المؤلف في كتابه ، لكنه لا يمثّل صورة وفيّة لتخطيطه لأنه يوهم بنسق مخالف بعض الشيء لما جاء في الكتاب ، فمما لا شك فيه أن الكتاب مقسم الى المحاور الكبرى التالية :

ـ الأفعال الماضية والمستقبلة وخاصة من وجهة نظر تصريفها رفعا ونصبا وجزما وتعليل ما يلحقها من علامات وضمائر (14 ـ 42) .

(3) انظر شذرات الذهب لابن عماد الحنبلي ج 2 ص 342 والعبر في خبر من غبر للحافظ الذهبي ج 3 ص 107 .

(4) ص 14 .

ـ المصادر ومختلف صيغها ، وما جاء منها مما ليس له فعل وما استعمل منها على غير القياس الذي يقتضيه الفعل المتصل به ، وما كان من الأفعال بلا مصادر (44 ـ 64) .

ـ مختلف صيغ النعوت أي الصفات (45 ـ 98) :

ـ أصناف الفعل من حيث عدد حروفه وصحتها واعتلالها وتجردها وزيادتها (147 ـ 360) .

ـ أصناف المهموز حسب مراتب الهمزة (405 ـ 434) .

ـ مسائل صوتية حول الهمزة والإمالة ومخارج الحروف (525 ـ 529) .

لكن استعراض المحاور بهذه الصورة لا يفي بكل ما جاء في الكتاب مادة وتصنيفا ، فقد يعود المؤلف الى أحد المواضيع المذكورة بعد أن كان قد انتهى منه وشرع في موضوع آخر ، فهو يعود الى المصدر بعد الحديث عن الصفة (ص 133) وفي آخر الكتاب (437) ، كما أنه فصل باب المهموز عن بقية أبواب الفعل فاستعرض في إيجار بعض صيغ الفعل واستطرد للتعليق على جانب من الاستعمالات القرآنية وعلى شواذ من كلام العرب ، بالإضافة الى هذا تتخلل أبواب الدراسة الصرفية أحيانا مسائل نحوية كتقديم الفعل وتأخيره (135 ـ 146) وحكم الأسماء المنصوبة مع حذف العامل (447 ـ 485) .

إن ما يلاحظ في تخطيط الكتاب من اضطراب ناتج عن تجاوز المواضيع الصرفية أحيانا ، أو تناول جوانب بعيدا عن الباب المخصص لها ، أو استطراد للتعليق على استعمالات غير مرتبطة بما جاء قبلها من أبواب ، كل ذلك ناتج عن طريقة في التأليف النحوي لم تتخلص من توارد الخواطر ولم تصدر عن تحكم كاف في المادة النحوية ، وتصور لأنجح الطرق لتوزيعها ، وكأننا بهذا التأليف يتأرجح بين سعي المؤلف الى التنظيم والتبويب من ناحية والحرص على التقيّد بما رواه عن أئمة النحو في شأن الاستعمالات المشكلة من ناحية أخرى

ولو جرّه ذلك الى الإخلال بتسلسل الأبواب أو تجاوز الحدود التي يقتضيها التبويب .

لكن رغم ذلك فالكتاب يبقى طريفا من عدة نواح : منها نقله عن أعلام النحو أقوالا وتخريجات لعلّ بعضها مأخوذ من كتب ضاعت أو لم تنشر ، ومنها تبويبه على ما فيه من اضطراب أحيانا وذلك بالمقارنة مع بعض ما ألّفه السلف أو رجال القرن الرابع في الصرف ، ومنها ما استعمله من مصطلحات غير مألوفة .

ومما تجدر ملاحظته في نقله عن النحاة أنه يميّز بين المتقدمين والمتأخرين منهم ، فأولائك هم الائمة الموثوق بعلمهم وإن اختلفت آراؤهم ومنهم الخليل وسيبويه والفراء والكسائي والانباري ، وهؤلاء ان لم يهمل بعض تخريجاتهم فانه لا يبدو واثقا من آرائهم ولا يكترث بذكر أسمائهم ، وهذا ما يستنتج من قوله وهو يتحدث عن أصول المضاعف وفروعه :

« وهذه العلل التي ذكرتها في فروع المضاعف علل أحدثها المتأخرون لا أَحْكُم على صحّتها ، ولم أجد لواحد من الائمّة فيها كلاما وكنت أودعه هذا الكتاب (كذا) ، وكرهت أن أُخلِيَ كتابي هذا عنها فذكرتها وأنا غير معتمد عليها ، اذ لا أصل لها يثبت ولا فرع يلسق ، وأرجو أن الناظر في هذا الكتاب إذا تأمل مرادي في ما ذكرته لم يبادر بالطّعن عليّ إن شاء اللّه » (5) .

ولعلّ إكباره لائمة النحاة هو الذي يفسر نقله لآرائهم وإن اختلفت بدون أن يبدو غالبا أنه يسعى الى ترجيح بعضها على حساب البعض الآخر والالتزام ازاءها بموقف الحكم ؛ ويميل الباحث إلى الظن بأن صاحب « دقائق التصريف » ليس طرفا في الخلاف بين نحاة البصرة ونحاة الكوفة ولا بين نحاة الفريق الواحد ، ولا يدلّ تعبيره على أنه ينتمي إلى أحد الفريقين بل يدلّ على أنه في موقف حياد فيسمى البصريين بأصحاب سيبويه والكوفيين بأصحاب الفرّاء (6) ولا يصرح بأنه من هؤلاء أو أولئك .

(5) ص 214 .
(6) ص 449 .

على أن في طريقة تقديمه لأقوالهم ما يجعلنا نعتقد أنه يميل الى بعض أعلام الكوفيين من النحاة وخاصة أبا بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري ويحيى بن زياد الفراء ؛ فعندما تتعدد الآراء في الظاهرة الواحدة أو الاستعمال الواحد يُنْهِى استعراضها بتقديم رأي الأنباري (7) ، ولا يُسْتبعد أن يكون هذا راجعا إلى تتلمذ استاذه الهيثم بن كليب عليه واتصال سلسلة السند عن طريقه بينه وبين الانباري ؛ ولئن غلبت صبغة المحايدة على نقله لمختلف الآراء فإن المواطن القليلة التي يجرؤ فيها على ترجيح رأي تُبْرز مكانة الفرّاء في نظره مما يترجم عنه قوله مثلا : « والقول الذي يعتمد عليه قول الفراء » (8) أو « القول الصحيح الذي لا يجوز غيره قول الفراء » (9) ، وهذا بالاضافة إلى أن ما ينقله عنه يتجاوز بكثير ما ينقله عن سائر أئمة النحو ويستشهد به من أقوالهم .

ومما يدعم هذا الاعتقاد توخّيه بعض المصطحات التي جرت على لسان الكوفيين واعتماده الكثير من الآراء التي عرفوا بها ، من ذلك خاصة عدم التمييز بين مصطلحات الأحكام الإعرابية ومصطلحات البناء فهو يستعمل الرفع والنصب لكلتا الحالتين ولا يسمى بهما وجهي الاعراب فقط على أساس تخصيص البناء بالضم والفتح كما شاع عند البصريين منذ عهد سيبوية (10) ، وهو من ناحية أخرى يعتبر أن المضارع ينصب على الصرف بعد واو المعيّة على غرار ما ذهب اليه الكوفيون لا بأن مضمرة بعدها حسب تخريج البصريين (11) ، والإحالة على ائمة الكوفة صريحة في هذا الموضوع اذ يستشهد بالفراء في تحديده للصرف :

(7) انظر مثلا ص 66 ، 113 ، 114 ، 191 ، 192 ، 234 .
(8) ص 74 .
(9) ص 223 .
(10) ص 15 ، 16 ، 24 .
(11) ص 37 .

« قال الفراء : الصرف أن تأتي الواو معطوفة على كلام في أوله حادثة لا تستقيم إعادتها على ما عطف عليها . . . (12) .

ومما توخاه من آراء نحاة الكوفة أيضا اعتباره المصدر مشتقا من الفعل الماضي ومأخوذا منه (13) وقد اكتفى بإقرار ذلك كما لو لم يكن موضوع جدال بين النحاة غير مكترث بالرأي المقابل ولا بتفصيل الحجج التي اعتمدت في كلا الرأيين والمقارنة بينها لتفسير اختياره .

إلا أنه من ناحية أخرى نراه يتوخى النظرة البصرية الى تصنيف الكلمات العربية حسب عدد حروفها فيقول :

« اعلم أن أقل الأسماء والأفعال أصولا بنات الثلاثة . . . وتكون الأسماء والأفعال على أربعة أحرف ليس فيها زائد . . . وتكون الأسماء على خمسة أحرف لا زيادة فيها ولا يكون ذلك في الأفعال » (14) .

وهذا ما عارضه الكوفيون اذ يرون أن الأصول لا تكون الا ثلاثية فما زاد على الثلاثة حروف ينبغي أن يعتبر زائدا في الأسماء والأفعال على حد سواء .

يضاف الى هذا أنه ينقل كلام الخليل في مواطن عديدة ويأتي تواتر نقله عنه في المرتبة الثانية بعد نقوله عن الفراء ، كما أنه يعرض العديد من آراء سيبويه .

لكن هذا لا يكفي لاعتباره محايدا ازاء الفريقين الكوفيين والبصريين آخذا من آراء أولئك وهؤلاء ما يبدو له أكثر وجاهة بدون ميل خفي الى أحدهما ، فعرضه لبعض آراء سيبويه لا يستفاد منه أنه يفضلها على غيره ولم نلاحظ أنه اعتمدها ليحسم الآراء المتباينة ، أما نقله عن الخليل فلا ينم عن اعتباره له ممثلا للنزعة البصرية فلا يبدو أن أستاذ سيبويه كان يعتبر طرفا في الخلاف الذي قام بين نحاة المدينتين .

(12) ص 15 ، 16 ، 24 .
(13) ص 44 .
(14) ص 373 .

وعلى كل فلنا في هذا الكتاب أثر يحظى فيه الكوفيون بمكانة ليس لهم عادة في كتب النحو المتداولة لطغيان الاتجاه البصري عليها ، كما أنه احتفظ لنا من أقوال الكوفيين بمقتبسات قد يكون بعضها منقولا مما ضاع أو مما لم ينشر من مؤلفاتهم .

ومما يبدو لنا في هذا الكتاب أهمّ من موقف مؤلفه ازاء اختلاف النحاة ما جاء فيه من رصيد اصطلاحي غير مألوف يعبر عن مفاهيم غير شائعة أو يؤدي مفاهيم عرفت بتسميات أخرى في كتب النحو. واذا كان جانب من هذا الرصيد مما يمكن اعتباره إثراء للجهاز الاصطلاحي النحوي فلا يستبعد أن يترجم الجانب الآخر عما حدث في وضع المصطلحات النحوية من تردد وما انجرّ عن ذلك في طور من تاريخ النحو من تسميات متعددة للمسمّى الواحد ، وهذه ظاهرة يمكن اعتبارها عامة في تولد مصطلحات العلوم المختلفة ، فلا تبعث على الاستغراب بل الذي يبعث عليه أن يتفق رواد العلم على اختلافهم على جهاز اصطلاحي موحد من أول وهلة ، ولنا في اختلاف البصريين والكوفيين في جانب من المصطلحات ـ وإن كان محدودا ـ دليل على صعوبة الاتفاق الشامل في هذا المجال ، كما لنا في كتاب « دقائق التصريف » من المصطلحات المخالفة لما كرّسه الاستعمال ما لا يفسر إلا بأنها استعملت على لسان بعض النحاة في طور مخاض النحو وتكوّن مادته .

فمن هذه المصطلحات ما هو تسميات ثانية بل ثالثة لبعض المعطيات اللغوية يستعملها المؤلف بجانب التسميات التي شاعت في كتب النحو كما هو الشأن لما يَسِمُ به الفعل الماضي عندما يقول :

« وسمّي عائرا لأنه عَارَ أي ذهب . . . وسُمي مُعرًّى لأنه عُرِّي من الحروف العوامل والزوائد والحوادث والكواسي . . . » (15) وهي « الياء والتاء والنون ولألف » (16) .

---

(15) ص 27 .
(16) ص 15 .

فالأول من هذين المصطلحين يحيل على الدلالة الزمانية كما يحيل عليها « الماضي » فلا يبدو مفضيا الى مزيد من التدقيق ، أما الثاني فيسمى الماضي بالتنبيه الى شكله وتعرّيه من حروف المضارعة .

ويقابل « العائر » اسما للماضي « الغابر » اسما للمضارع ، وهذا ما يستنتج من قوله مثلا : « فان كانت العين من العائر مكسورة ومن الغابر مضمومة (؟) خرج نعته أيضا على وجوه مختلفة » (17) .

أو في حديثه عن صياغة الامر : « وانما بني الأمر على الغابر لانهما غابران والشيء يقاس بما يشاكله ويضاهيه » (18) .

ويفيدنا لسان العرب بان الغابر من الأضداد اذ يفيد الباقي والماضي ويقول نقلا عن الأزهري : « والمعروف الكثير أن الغابر الباقي » (19) .

كما يفيدنا بأن هذا المصطلح قديم اذ ينقل عن الليث تلميذ الخليل قوله : « وقد يجيء الغابر في النعت كالماضي » .

والذي يلفت الانتباه هنا بصفة خاصة ان صاحب « دقائق التصريف » يستعمل مصطلح « المستقبل » بدلا عن المضارع في الفصل الخاص بتصريفه ، ثم يعدل غالبا في الفصول الموالية عن مصطلح « المستقبل » لفائدة « الغابر » ، ولعلّ هذا راجع إلى ما لهذا من صبغة عامة إذ « الباقي » يشمل ما هو كائن وما سيكون ، وفي إعراضه عن مصطلح « المضارع » ما يجنبه استعمالا يترجم عن نظرة البصريين إلى اعرابه اذ يفسره هؤلاء بمضارعته للأسماء .

---

(17) ص 90 .
(18) ص 101 .
(19) المجلد 2 ص 252 .

بالإضافة الى هذا يستعمل المؤلف مجموعة من المصطلحات تفي بالقيم الدلالية لكل من الماضي والمضارع وهي « النص » و « الممثل » و « الراهن » ، فكل منهما يستعمل « نصا » و « ممثلا » ، فالنص في الماضي « ما وافق لفظ الماضي ومعناه » (20) وفي المضارع « ما وافق لفظ المستقبل ومعناه » (21) .

وبهذا يشير الى أنه الفعل في الصنفين لا يخرج عن الدلالة التي وضع لها ومصطلح النص يطلق في الواقع على كل ما يستند الى الدلالة ويقيدها فالشريف الجرجاني يحدّه بقوله : « النص ما لا يحتمل إلا معنى واحدا ، قيل ما لا يحتمل التأويل » (22) .

ويعبر بالممثل عما خرج عن معناه الأصلي من كلا الفعلين فهو في الماضي « ما كان لفظه لفظ الماضي ومعناه لمستقبل الزمان ومستأنفه » (23) وفي المضارع « ما كان لفظه لفظ المستقبل ومعناه لماضي الزمان وعائره » (24) .

أما الراهن فخاصّ في هذا التصنيف غالبا بالماضي ومعناه الدائم من « رهن الشيء » بمعنى دام وثبت (25) ، ويُفسَّر عدم توخيه لمصطلح الدائم أنه يخصصه لاسم الفاعل طبقا لاستعمال الكوفيين ، ففي حديثه عن اسم الفاعل من الأجوف يقول : « والفعل الدائم من هذا الباب مهموز العين نحو قائل » (26) لذا فلئن لم يخف عنه ما يوجد من ترادف بين المصطلحين فانه يتحرّى في تعبيره عن قيمة الماضي الزمانية فيقول في مكان آخر : « وصلح الماضي في موضع الدائم » (27) ، ولا بد أن نلاحظ أيضا غياب مفهوم الحاضر في جهازه الاضطلاحي الخاص بقيم المضارع ، وواضح من التسميات التي

---

(20) ص 17 .

(21) ص 28 .

(22) كتاب التعريفات ص 360 .

(23) دقائق التصريف ص 17 .

(24) ص 28 .

(25) لسان العرب م 1 ص 244 ، على أن مؤلف « الدقائق » يستعمل « الراهن أحيانا للمضارع الدال على الزمان الدائم ، انظر مثلا ص 386 .

(26) ص 264 .

(27) ص 20 .

يتوخاها أنه لا يرتئي له الا قيمتين اثنتين : المستقبل (أو النص) والماضي (أو الممثل) ، وفي ذلك توخّ لموقف الكوفيين الذي قال السيرافي في شأنه : وقسم الكوفيون الأفعال ثلاثة أقسام : ماض ومستقبلٌ وهو ما في أوله الزوائد الأربع . . . والثالث الفعل الدائم وهو قائم وذاهب . . . » (28) بينما يقر البصريون بحقيقة الحال « المتكون في حال خطاب المتكلم لم يخرج الى حيّز المضي والانقطاع ولا هو في حيز المنتظر الذي لم يأت وقته » (29) .

ويظهر مصطلح الفعل أيضا في ما اختاره من تسميات لاسم الفاعل واسم المفعول ، فالأول يطلق عليه الفعل الدائم كما رأينا أو الدائم (30) أو « الفاعل » (31) ، أما الثاني فبجانب مصطلح المفعول (32) قد يُسميه الفعل المقيم كما جاء في قوله مثلا « والفعل المقيم من هذا الباب (أي الأجوف) يتممه العرب مرة وينقصه أخرى فيقولون : ثوب مصون ومصوون » (33) .

ومن المفاهيم التي يتردد على لسانه أكثر من مصطلح لتسميتها مفهوم المقياس الذي توزن به بنية الكلمات ، فبجانب « الوزن » و « الميزان » و « الزنة » (34) كثيرا ما يستعمل مصطلح « المعيار » (35) .

ومنها ما يتعلق بمعنى الفعل من حيث اللزوم والتعدية ، فهو يُفرّعه إلى ثلاثة أصناف : لازم ومتعد وموصول أي متعد بحرف (36) ، ويسمى المتعدي أيضا واقعا كما جاء في قوله مثلا عند حديثه عن مصدر أفعل : « والإفعال بناء لكلام العرب يصيرون به الأفعال اللازمة واقعة » أو في قوله

(28) شرح الكتاب ج 1 ورقة 493 ، نقلا عن تحقيق مازن مبارك لكتاب الزجاجي : الإيضاح في علل النحو ص 86 .
(29) الإيضاح في علل النحو ص 87 .
(30) دقائق ص 87 .
(31) ص 269 ، 271 ، 277 .
(32) ص 286 .
(33) ص 274 ، 318 .
(34) 86 ، 87 ، 88 ، 90 .
(35) ص 65 ، 126 ، 194 ، 224 .
(36) ص 148 .

وهو يتناول مصدر انفعل : « ولم يأت من هذه البنية فعل واقع ، ألا ترى أنه لا يقال من الانهدام انهدمته ولا من الانكسار انكسرته » .

وبجانب هذا يفرد بمصطلح « المجاوز » الفعل الذي يتعدى الى مفعولين في قوله : « والمجاوز من الأفعال الذي ينفذ إلى مفعولين ولا يحسن الاقتصار على الأول منهما نحو قولهم كسوت زيدا ثوبا وأعطيت محمدا درهما » (38) .

ولا شك أن ما يسترعي الانتباه أكثر من غيره في رصيده الاصطلاحي تسمياته لأصناف الفعل المختلفة باختلاف أنواع حروفها وتوسعه في تفريعها توسعا غير مألوف ، ففي تصنيف أول يميّز في الصحيح بين « ثلاثة أجناس » : صحيح سالم ظاهر ، وصحيح مضاعف وصحيح مفكوك » (39) .

فإن كان المصطلحان الأول والثاني مما هو شائع متداول فإن الثالث لا نعلم أنه كُرّس مصطلحا وهو يطلقه على صنف لا يفرد عادة ، وقد « سمى مفكوكا ـ على حد تعبيره ـ لأنه فكّ بين الحرفين المتجانسين بحرف يخالفهما نحو سدس وثلث وقلق . . . وما أشبهها » (40) .

والملاحظ أنه يغفل المهموز في هذه المرحلة من التصنيف باعتباره صنفا من الصحيح . لكنّه يعود اليه في آخر الكتاب (41) فيتناوله على أنه قد يكون من الصحيح كما أنه قد يكون ممّا يسميه بالسقيم أي المعتل ، لكنه يفرعه الى ثلاثة يَسِمُ كل واحد منها بمصطلح خاص : القطع والنبر والمهموز .

فالقطع سِمَة لمهموز الأول مثل أكل وأجَّ (أسرع) وآم وأتى ويبرر التسمية بقوله : « وسُمِيّ القطع قطعا لقطعك إيّاه في الإدراج » (42) .

---

(37) ص 154 ، 171 .
(38) ص 150 .
(39) ص 150 .
(40) ص151 .
(41) ص 405 .
(42) ص 405 .

والنبر يطلق على مهموز العين كدأب ونأى ويئس ويفسّر المصطلح قائلا : « وسمي نبرا لنبرك أيّاه الى حنكك الأعلى » (43) .

أما المهموز فيحصره في ما كانت لامه همزة كدفىء ووطىء وساء ، وذلك بعد أن استعمله مصطلحا عاما في عنوان الباب الذي يستعرض فيه كل أنواع الأفعال الثلاثية التي كان أحد حروفها الأصلية همزة .

وقد أطلق المؤلف على ما كانت فاؤه حرف علة المصطلح الشائع أعني « المثال » مبررا استعماله بقوله : « وسُمّي مثالا لدخول بعضه في شبه بعض باب المنقوص (أي الأجوف) من وزن ، يزن ، زن ، ومن زان ، يزين ، زن » (44) .

لكن تسميات سائر الأفعال المعتلة جاءت مخالفة لما هو متعارف : فالأجوف عنده هو المنقوص « لنقصان الواو منه في الأمر نحو قل ، وفي الخبر عن نفسك والمخاطبة نحو قلت . . . » (45) .

والأفعال الناقصة يسميها « أولاد الأربعة لوقوع الحرف المعتل رابع الحروف من غابره نحو يدعو ويبكي وقيل : بل سمّي أولاد الأربعة لاستواء حروفه بحروف فعلت مع اعتلال موضع اللام منه » (46) .

وكأنه شعر بما في هذه التسمية من خلل في المفاهيم وخلط بين الثلاثي والرباعي فأشار الى أنه عند البصريين من الثلاثي « لأنهم ـ على حد قوله ـ يعتبرون فيه البناء » . ولكنه لم يبرر تفضيله التسمية التي توخاها .

وتسمية الناقص بأولاد الأربعة تقابلها تسمية الأجوف بأولاد الثلاثة بجانب وَسْمِه بالمنقوص (47) .

(43) ص 417 .
(44) ص 218 .
(45) ص 254 .
(46) ص 292 .
(47) ص 433 .

أمّا ما عرف باللفيف فيفرعه الى ثلاثة فروع موسومة بمصطلحات مختلفة ، فيخصّ اللفيف بما كانت عينه ولامه حرفي علة هوي يهوي ويعتبر أنه « سمّي لفيفا لأنه التف فيه حرفان معتلان بحرف تقدمهما صحيح » (48) ، وهذا تفسير يختلف عما نسب الى الخليل من أنه « سمي لفيفا لكثرة حروف العلل فيه » وهو تحديد يجمع المقرون والمفروق .

ويطلق صاحب « دقائق التصريف » مصطلح الملتوي » على ما كان من الثلاثي معتل الفاء واللام وقد « سمّي ملتويا ـ على حد تعبيره ـ لالتواء الحرفين المعتلين بحرف صحيح » (49) .

ويعتبر أنه يوجد صنف ثالث من هذه الأفعال المتضمنة لحرفي علة ويسميه الموائي ، وهو الفعل الذي يتكون من حرفي علّة يؤلفان مع الهمزة مثل وأى (وعد) وأوى ولا يجد تعليلا لهذه التسمية سوى أنها مشتقة من لفظ الفعل الأول « وأى » (50) .

وتبدو النزعة الى مزيد من التفريع كذلك في استعراضه لأصناف الرباعي إذ يميّز فيه بين أربعة أنواع : الرباعي المختلف مثل دحرج ، والرباعي المولد مثل ضربب وسؤدد باعتبار أنه استخرج من لام الكلمة حرف مماثل لها ، والرباعي المضاعف مثل قعقع ، والرباعي المحدث مثل أحسن ، وقد « سمي محدثا لأنه في الأصل حسن فأحدثت عليه ألف لتغيّر معناه » (51) .

ويقابل أحيانا هذا السعي الى التفريع والحرص على تنويع المصطلحات بحسب الفروع استعمال مصطلح واحد لمفاهيم متعددة ، مثال ذلك مصطلح « المضمر » فبجانب استعماله المألوف لتعيين الضمائر (52) نراه يطلقه على

---

(48) ص 335 .
(49) ص 346 .
(50) ص 354 و 357 .
(51) ص 183 .
(52) ص 538 .

ظاهرة الحذف والتقدير كحذف الفعل في كلام يسمح السياق بتقديره (53) ، ويطلقه خاصة على الفعل المبني للمجهول في قوله عن تصريف الماضي : « فاذا خبّرت عنه (أي الرجل) بالفعل المضمر قلت فُعِل برَفع الفاء فرقا بين المضمر والظاهر » (54) .

ولا شك أن مفهوم الإضمار أي الخفاء وعدم الذكر قائم في هذه المعطيات الثلاث ، ففي كل واحدة منها لم يُصرّح بعنصر من عناصر الكلام لاعتماد المتكلم على أن ذلك لا يَحُول دون الفهم : الاسم الذي عوضه الضمير أو الفعل المحذوف الذي يدل عليه السياق أو الحال أو الفاعل الذي يعوضه المفعول ، لكن اختلاف المواطن التي يسمح فيها بالاضمار انجر عنه في التراث تكريس لمصطلحات مختلفة كان من المفروض ألّا يغفل عنها صاحب « الدقائق » لما يدل عليه كتابه من تدقيق في المفاهيم والمصطلحات .

× × ×

إن كتاب « دقائق التصريف » هذا وثيقة تُثري مكتبة التراث الصرفي العربي ، فالذي نعرفه من التآليف الصرفية الراجعة الى القرون الأربعة الأولى من تاريخ النحو محدود العدد ، والمادة الصرفية المبثوثه في كتب النحو القديمة لا تسمح طريقة تقديمها بضبط حدود هذا الفن وإبراز أبوابه الكبرى ، وأهم كتاب نعرفه من مؤلفات القرنين الثالث والرابع نعني « المنصف في شرح تصريف المازني » لابن جني أُلِّف على أساس الإعلال فلا يسمح بتبيّن تخطيط واضح قائم على التمييز بين أصناف الكلمات وأبنيتها وما يحيط بكل مظاهر تصريفها وكتاب « المؤدب » هذا فيه محاولة لتلافي ذلك وإن لم يَخْلُ من الاضطراب .

---

(53) ص 474 .

(54) ص 15 ، انظر أيضا ص 28 .

وهو من ناحية أخرى يتضمن رصيدا اصطلاحيا يجسم جانبٌ منه مفاهيمَ ودقائقَ حظيت بتسميات لم تشع في كتب النحو ، ويحتوي على تسميات هي نتيجة تفريع أكثر تشعبا مما استقر في التراث ، كما يحتوي على اصطلاحات مغايرة لما هو مألوف أو منافسة له ، ومن هنا يبدو لنا أن هذا الكتاب يكتسب أهمية لا تنكر للباحث في تاريخ النحو ومفاهيمه ومصطلحاته .

# علماء تونس والدعوة الوهابية

## بقلم : عبد الرزاق الحمامي

قد نتساءل عن سبب الاهتمام من جديد بالدعوة الوهابية (1) في الوقت الذي تضخّم فيه عدد دارسيها (2) وآختلفت مواقفهم بخصوصها ، وتشعّبت . ومن البدء نلمع الى أنّ العناية في هذه الدراسة لن تكون بالدّعوة ولا بمؤسّسها وإنّما هدفنا ما كُتب في تونس ردّا عليها ، فكما أستقطبت أطروحة محمّد بن عبد الوهّاب (1703 ـ 1792) أنصارا ومؤيّدين منذ حياته وإلى اليوم ، ففي الطّرف المقابل برزت مواقف مضادّة آنتشرت جغرافيا بالقدر الذي اتّسع فيه صداها الإيجابي . وليس من الغريب في شيء أن يتوزّع أهل نفس البلد أحيانا إلى أنصار ومناوئين لهذه الدّعوة .

لكنّ الأمر لم ينته عند مجرّد الانطباعية الآنيّة وإنّما تجاوزه إلى خطاب منتظم مدوّن في مؤلّفات ورسائل التبس فيها الدّيني بالسّياسي ، وتداخل فيها الاجتماعي بالمعرفي . فقد كان لهذه الدّعوة آنتشار منذ حياة صاحبها آمتدّ حسب « برنار لويس » إلى الهند عن طريق الحجيج الذين نقلوا أطروحتها أيضا

---

(1) مصطلح « الوهابية » أطلقه عليها أعداء الدّعوة منذ حياة مؤسسها ، أمّا هم فيسمّون أنفسهم « بالموحّدين » وطريقتهم هي « الطريقة المحمّدية » وقد فرض الاستعمال مصطلح الوهابية .

(2) إضافة الى ما ذيّل به « مارقوليوث » مقاله عنهم بدائرة المعارف الاسلامية في طبعتها القديمة III : 1148 ظهرت عدّة مؤلّفات نذكر بعضها : أمين سعيد : سيرة الإمام محمد بن عبد الوهّاب بيروت 1384 هـ ـ محمد رشيد رضا : الوهّابيون والحجاز مصر : د.ت ـ أحمد عبد الغفور عطّار : محمد بن عبد الوهّاب القاهرة 1965 الخ . . .

إلى الشّرق الأوسط (3) . وفي المغرب الأقصى تأثّر بها السّلطان محمّد بن عبد الله (1757 ـ 1790) فأصبحت أساسا لايديولوجيا الاصلاح في مغرب النّصف الثاني من القرن XVIII والنّصف الأوّل من القرن XIX(4) .

لكنّها رغم هذا الامتداد فهي لم تسلم من الرّفض والرّدود العنيفة وقد أثبت « أهلوردت » في فهرس مخطوطات مكتبة برلين (5) أدلّة على ذلك .

أمّا بشأن أثرها في تونس فإنّ ما سجّله أحمد بن أبي الضّياف (1802/3 ـ 1874) ضمن أحداث سنة 1814 يتوفّر على المادّة الأساسيّة لرصد موقف النّخبة التّونسية من هذه الدّعوة . ولعلّ كلّ ناظر في هذه المسألة ـ ومن أيّة زاوية شاء ـ يظلّ مدينا لهذا الشّيخ المؤرخ .

لقد عرّج كلّ من البشير التليلي (6) ورشاد الامام (7) ومحمّد العزيز بن عاشور (8) ، وأخيرا محمد بن رشيد البارود الماجد (9) على موقف التّونسيين هذا من وجهة نظر تاريخيّة متفاوتة العمق والتّحليل ونروم من ناحيتنا النّظر إليها من زاوية أخرى ـ دون الاستغناء عن التاريخ ـ فتسجيل الموقف في حدّ ذاته لا يخلو من أهميّة ، لكنّ البحث في أسبابه وعلله وطبيعته ونمط الخطاب

---

(3) E.I الطبعة الجديدة : III : 39 مقال : حجّ ، برنار لويس .

(4) تطوّر الانتلجانسيا المغربية : الأصالة والتحديث في المغرب ، محمد عابد الجابري ، ضمن كتاب : الانتلجانسيا في المغرب العربي ص 10 ـ ط 1 دار الحداثة بيروت 1984 .

(5) « المشكاة المضيئة ردّا على الوهابية » : علي بن عبد الله البغدادي بن السّويدي (1170 هـ/1756 م) فهرس أهلوردت II : 476، 477 رقم 2156 ، كذلك المخطوط رقم 2157 و 2158 . ومن المطبوع نذكر : كتاب الصّواعق الالاهية في الردّ على الوهّابية : سليمان بن عبد الوهّاب . ط مصر د.ت .

(6) B. Tlili : Les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au XIXème siècle (1830 — 1880), Chp V : 211 — 220, Ed : Tunis 1974 .

(7) رشاد الإمام : سياسة حمودة باشا في تونس (1782 ـ 1814) ، منشورات الجامعة التونسية 1980 .

(8) Mohamed Laziz Ben Achour : Les Ulamas à Tunis aux XVIII et XIX siècles. Thèse de Doctorat 3ème cycle (Histoire), Manuscrit, B. Nationale n° 26946.

(9) محمد بن رشيد البارود الماجد : الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه الاصلاحي ، أطروحة دكتورا حلقة ثالثة (83 ـ 1984) مرقونة بمكتبة كلية الشريعة وأصول الدين تونس .

الذي كان سائدا ومحيطا بهذا الموقف ـ أو المواقف ـ وعلاقته بالسيّاسة من ناحية وبالمؤسّسة الدينية التّعليمية والرّسمية من ناحية أخرى ، بل بالمجتمع عموما هو ما نسعى الى الكشف عنه وبالقدر الذي توفّره لنا المادة الأولية . ذلك أنّ ردود علماء تونس على رسالة محمّد بن عبد الوهّاب تساهم في بلورة صورة المثقّف التّونسي خرّيج جامع الزّيتونة وتبرز منزلته في مجتمعه ودوره في التّعبير عن تصوّر معيّن للدّين في لحظة تاريخية محدّدة كان المجتمع فيها متواضعا على نمط من التّقاليد والممارسات والأعراف ذات التأثير العميق في النّخبة الفكريّة ، فضلا عن أنّ هذه المثاقفة بين الوهّابية في الحجاز وعلماء الدّين ـ المسؤولين رسميّا عن الشّريعة ـ في تونس تنخرط في نسق تقليديّ وجوهريّ في الحضارة الاسلاميّة : الجدل الكلامي وأدبيّات الفرق الاسلاميّة ، فالفعل وردّ الفعل ليسا في هذا الاطار بين منظومتين فكريتين متقابلتين سنة شيعة مثلا وإنّما التّقابل كان ضمن حقل مذهبيّ واحد أي داخل المدرسة السّنية ، فإلى أيّ حدّ كان هذا النّمط من الجدل مناسبا لظرفه الزّماني بل للحظته التّاريخية عموما سواء بالنّظر الى بنية الفكر العربي الاسلامي على حدة أو في علاقتها بالفكر الغربي وقد بلغ عصر الأنوار في فترة ظهور الدّعوة الوهّابية ؟

## الرسالة « الوهّابية » الى تونس :

يتمثّل موقف علماء تونس الرسمي من الوهابية في تعاليق متفرقة لابن أبي الضيّاف جعلها تقديما لرسالة الشيخ عمر المحجوب (1807) (10) ولكتاب الشيخ إسماعيل التّميمي (1832) (11) وهما أبرز من تولّى الرّدّ على

(10) عمر المحجوب : إتحاف VII : 52 ـ 53 والرّسالة : إتحاف III : 64 ـ 75 .

(11) إسماعيل التّميمي : إتحاف VIII : 11 ـ 14 وكتابه « المنح الالاهية في طمس الضّلالة الوهّابية ط : المطبعة التونسية تونس 1328 هـ/1910 م .

رسالة (12) وردت إلى تونس في عهد حمودة باي (1814) (13) يعرّف محمّد بن عبد الوهاب فيها بدعوته ، هذا إلى جانب ما ظفرنا به في « مسامرات الظّريف » (14) من إشارات عابرة إلى موقف الشيخ إبراهيم الرّياحي (1850) ، فآبن أبي الضياف يذكر ضمن أخبار حمودة باشا (1759 ـ 1814) وفي سياق وقائع سنة 1814 ورود « البشير من الدولة العلية العثمانية بأخذ الحرمين الشريفين من يد الوهّابي وأعلنت مدافع الحاضرة سرورا بذلك » (15) ويجد الاطار مناسبا للالمام بخبر « هذا الوهّابي » فيعرّف به ـ ولنا التفاتة إلى مضمون هذا التّعريف وعناصره وأسبابه فهي تشي بموقف ابن أبي الضّياف ـ ويستعرض نصّ رسالته الواردة الى القطر التّونسي ، محيطا ذلك بإبداء رأيه فتلك من علامات الكتابة التاريخية عند هذا المؤرخ كما بيّن أحمد عبد السّلام (16) .

تتأسس محاور الرّسالة الأساسية ، بعد الدّيباجة القرآنية الدعائية المنسوجة على شكل خطبة دينية على عنصر التّوحيد ، فالدّين تام وكامل وكلّ ما عداه بدع ، مع مقارنة الماضي بالحاضر ، فبعد الالتفاف حول القرآن

(12) نصّ الرسالة ضمن الإتحاف : III : 60 ـ 63 وتشير القرائن العديدة الى أنّها من تحرير ابن عبد الوهاب لكنّها أرسلت الى تونس في عهد سعود بن عبد العزيز بن سعود وحكم من 1218 الى 1229 هـ/1803 الى 1814 م « وفي عهده وللمرّة الأولى ، صارت للدولة سياسة خارجية فأنشأ علاقات مع الانكليز في الهند وكاتبهم (. . .) كما أنشأ علاقات مع نابوليون الفرنسي بمصر » انظر : تاريخ الدولة السعودية : أمين سعيد I : 76 ط دار الهلال الرياض د.ت فلعلّ الرسالة وردت ضمن هذا الانفتاح على خارج الجزيرة .

(13) حمودة باشا (1759 ـ 1814) إتحاف III : 11 ـ 88 .

(14) « . . . ولما شاعت فتنة الوهابي ووردت رسالته الى الحاضرة كتب هو رسالة في الردّ عليه حيث يقول بمنع زيارة الأولياء وهدم المشاهد والزّوايا وتحريم ذبائحها الى غير ذلك ممّا فتنت به العباد ولحسن هذه الرسالة في الردّ عليها قرظها شيخ الاسلام البيرمي الثالث . . . » مسامرات الظّريف : محمد بن عثمان السنوسي ص 203 ط تونس 1891 م ، ولم نقف من جهتنا على نصّ هذه الرسالة في المراجع المعتنية بالشيخ إبراهيم الرّياحي وأفكاره .

(15) إتحاف : III : 60 .

(16) Ahmed Abdesselem : Les Historiens Tunisiens des XVII$^{e}$, XVIII$^{e}$ et XIX$^{e}$ siècles (Essai d'histoire culturelle) Ed Tunis 1973.

انظر خاصّة ص 374 .

والسّنة والتزام صراط مستقيم مال النّاس الى آتباع السُّبل وعمّت « البلوى من حوادث الأمور التي أعظمها الاشراك باللّه والتوجّه إلى الموتى وسؤالهم النّصر على العدى (. . .) والتّقرب إليهم بالنذور وذبح القربات والاستعانة بهم في كشف الشّدائد وجلب الفوائد الى غير ذلك من أنواع العبادة التي لا تصلح إلاّ للّه تعالي . . . » (17) ، ويدعوه هذا الوضع إلى قياس تصرّفات معاصريه على تصرّفات مشركي الجاهلية في عبادتهم الأوثان والآلهة دون اللّه وجعلهم وسائط بينهم وبين اللّه طلبا للشّفاعة . ويعتمد ابن عبد الوهاب في كلّ ما يطرحه على الاستشهاد بالقرآن والحديث لتدعيم رأيه دون إغفال حجّة الاجماع . وفي خاتمة رسالته يلخّص الخلاف بينه وبين مناوئيه : « فهذا هو الذي أوجب الاختلاف بيننا وبين النّاس حتّى آل الأمر الى أن كفّرونا وقاتلونا وآستحلوا دماءنا وأموالنا ، حتّى نصرنا اللّه عليهم وظفرنا بهم وهو الذي ندعو النّاس إليه ونقاتلهم عليه ، بعدما نقيم الحجّة من كتاب اللّه وسنّة رسوله وإجماع السّلف الصّالح من الأيمّة » (18) . أمّا وسائل نشر الدّعوة فهي الحجّة والبيان ومن لم يجبها « دعوناه بالسّيف والسّنان » فهو وجماعته يمثّلون الطّائفة المنصورة « لا يضرّهم من خذ لهم ولا من خالفهم » .

إنّ هذه الرّسالة يمكن آعتبارها موجزا لكتابه : « التّوحيد الذي هو حقّ اللّه على العبيد » (19) فقد أوضح فيه مفهومه للتّوحيد والشّرك وما يتعلق بهما أنّ ما كان يتعاطاه البعض من معاصريه لا يتّفق مع العقيدة الاسلامية الصّحيحة .

فما هي إذن مواقف من وردت عليهم الرسالة وكيف تقبّلها الباي وما هي ردود علماء تونس عليها ؟

---

(17) إتحاف III : 61 .

(18) نفس المرجع ، ص 63 .

(19) كتاب التّوحيد الذي هو حقّ اللّه على العبيد ، يشتمل على 24 مسألة ينظر فيها على ضوء القرآن والحديث ويقارنها بالواقع ط. 4 مصر 1366 هـ .

يفيد صاحب الاتحاف أنّ الرّسالة كان لها صدى وشاعت في القطر التونسي ممّا اضطرّ حمّودة باشا إلى أن يبعث بها إلى علماء عصره ويطلب منهم « أن يوضّحوا للنّاس الحقّ » فرغم ميل هذا الباي الى الاجتهاد في الأمور الدينية مع احترام أحكام الشريعة كلّما تعلّق الأمر بالمصلحة العامّة فإنّ الأمور الشرعية الصّرف مثل الحكم على مدى شرعيّة هذه الدّعوة قد أحالها على العلماء (20) فكتب فكتب عليها إسماعيل التّميمي « كتابا مطوّلا سمّاه « المنح الالاهية في طمس الضّلالة الوهّابية » (21) ، وأجاب عنها عمر المحجوب برسالة . ويذكر صاحب مسامرات الظّريف كما تقدّم أنّ للشّيخ الرّياحي رسالة في الرد على ابن عبد الوهّاب « ولحسن هذه الرسالة في الردّ عليه قرّضها شيخ الاسلام البيرمي الثّالث . . . » (22) ، ولم نقف على نصّها في سائر المصادر المترجمة أو المدوّنة لأعمال هذا الرّجل (23) .

## الشيخ عمر المحجوب والوهابية :

عند ترجمة ابن أبي الضياف للشيخ المحجوب ذكر أنه كان إماما ثالثا بجامع الزّيتونة ثمّ تقدّم لخطّة القضاء « ومع ذلك يكتب للباي ما يحتاجه في مهمّات الانشاء وخطاب الملوك ، إذ لم يكن يومئذ كاتب بارع سواه » (24) . فتكون رسالته في الردّ على « الوهابي » ممثّلة للموقف الرّسمي للدّولة الحسينية بتونس خاصّة وأنّ الأمر بالرّد كان صادرا عن الباي .

---

(20) رشاد الامام : سياسة حمودة باشا ، ص 320 .

(21) ط ، تونس 1910 .

(22) أنظر الملاحظة (14) أعلاه .

(23) نخصّ بالذكر : « تعطير النّواحي بترجمة الشيخ سيدي إبراهيم الرّياحي » عمر الرّياحي ط ، تونس 1320 هـ .

(24) إتحاف VII : 52 .

تُفتتح الرّسالة بأربع آيات قرآنية (25) محمّلة بدلالات خاصّة آنتقاها دون غيرها لما توفّره له من المعاني فهي تدعو الى فضّ الخلاف بين المسلمين بالحقّ من ناحية وإلى النّجاة من القوم الكافرين على أن لا يكون المسلمون فتنة للظّالمين من ناحية أخرى ، إلى جانب شحذ عزائم المهتدين فلن يضرّهم من ضلّ فضلا عن آجتناب مقاتلة الكافرين في الأشهر الحرم مع الدّعوة إلى التّسامح والتّعاون على البرّ والتّقوى . فالمدلول العامّ لهذه الآيات مجتمعة يوحي بغرض صاحب الرسالة : المحافظة على الإيمان والبحث للخلاف مع الوهّابية عن مخرج سلمي يقي الفتنة ويجنّب القتال .

« أمّا بعد هذه الفاتحة التي طلعت في سماء المفاتحة » فإنّ كاتب الباي يأخذ في الردّ الصّريح فيختار لذلك السّجع ويتأنّق في آنتقاء العبارة ، فيلخّص معاني رسالة ابن عبد الوهّاب ويمزج ذلك بجملة من الأحكام على الرّجل وأفكاره بأسلوب ساخر ، لاذع فالحدّ الأدنى من التّهم أنّه « زاعم » و « هو ألدّ الخصام » . ثمّ يستغلّ ظاهر رأي ابن عبد الوهاب ونهيه « عن الفُرقة والابتداع » ويتصدّى له بآية تخالف هذا الهدف بالمرّة فإذا به من « المنافقين » . وعند الفراغ من تلخيص المعاني يصدر بشأنه أحكاما شديدة فيتوجّه إليه بالقول « ولعمر اللّه إنّك قد ضللت وأظللت وركبت مراكب الطغيان بما أستحللت وشنّعت وهوّلت ، وعلى تكفير السلّف والخلف عوّلت وها نحن نحاكمك إلى كتاب اللّه المحكم وإلى السّنن الثّابتة عن النّبي ﷺ » (26) . وضمن هذه الأحكام يلوح جوهر الخلاف - ونرجىء الخوض فيه بالتّفصيل إلى حين - إنّها قضيّة الاحتكام إلى نفس المرجعيّة : القرآن والسّنة ، واختلاف التّأويل وتعدّد وجهات النّظر في النصّ الواحد بحكم اختلاف الملابسات واللحظة التّاريخية .

بنى الشيخ المحجوب ردّه على الجمع بين نقد بل انتقاد ما جاء به ابن عبد الوهّاب وطرح بديل له مع تسليط نزعة تعليميّة واضحة جعلته مؤهّلا

---

(25) الآية 89 سورة الأعراف - الآية 85 و 86 سورة يونس - الآية 105 سورة المائدة - الآية 2 سورة المائدة .

(26) III : 65 .

للتّصدي لكامل التّيار الذي مثّله ابن عبد الوهاب وأتباعه ، فآستغلّ مستويات الخطاب من آستفهام وآستفهام إنكاري خاصّة وعرض الحجة ونقيضها على شاكلة المتكلمين مرورا إلى الجدال والمحاجّة والتّهكم والتهجّم والتّبكيت فالإحراج والإفحام . فتحوّل نصّه أو قارب مناظرة فقهيّة سجاليّة يستند فيها إلى سجّلات معرفية متنوّعة : اللّغة ، الفقه ، التّاريخ . . . ليخرج مظفّرا إذ تقلّب بآبن عبد الوهاب من التّبديع إلى التّفسيق فإلى التّفكير ؛ هذا وظاهر ردّه خاضع لتسلسل منطقي محكم من حيث تناول القضايا ، فقد خصّ كلّ موضوع بالنّظر على هيئة النّوازل الفقهيّة .

لا يخفي أن حدّة لهجة هذا الشيخ تعبّر إلى حدّ ما عن الموقف الرّسمي الذي يتوقّى الفتنة ما استطاع ويرى في كلّ تمرّد أو انحراف عن الخطّ السويّ سببا من أسباب الانخرام والفوضى أما من جانب الشيخ فهو ـ ومن في طبقته ـ حليف تقليدي للسّلطة ، يتوسّل بالاسلام وأحكامه لمظاهرة السّائس ولا شكّ في أنّ هذا الضّرب من المعاضدة يبلغ أقصى مستواه عندما يكون الدّين محلّ تهديد . فالشّيخ محكوم ببنية عقائدية خاصّة وبعقل فقهيّ يدفعه دفعا إلى المواجهة فيكتفي من المسلم ـ للمحافظة على الاسلام ـ أن يكون « معتصما بالشّهادتين » وما عدا ذلك فحسابه مع اللّه ، كما لا يتورّع عن رمي ابن عبد الوهّاب بتهمة الالحاد ، كيف لا وهو المتمرّد على الخطّ السّائد ؟ « وكيف قذفتم أنفسكم في مهواة الالحاد ووقعتم في شقّ العصا والسّعي في الأرض بالفساد ؟ » .

غير أنّ مثل هذه الرّدود المتشنّجه ، المفتقرة إلى الموضوعيّة ومحاولة فهم طبيعة الحركة وأهدافها للحوار معها على مستوى من الهدوء ، أفقدت بعض أحكام الشيخ المحجوب وزنها ، من ذلك أنه ذهب إلى أنّ صاحب الرّسالة « تأوّل » على قومه لّما كفّرهم بزيارة الأولياء والصّالحين ، في حين أنّ واقع

الحجاز وصورة مجتمعه على ذلك الزّمن تبرّران موقف آبن عبد الوهّاب وتدعّمانه (27) .

إنّ كلّ إمكانيات الحوار تنتفي ما دام الشّيخ المحجوب قد جعل آبن عبد الوهّاب موقدا للفتنة ، ملحدا ، مفتريا ، جاهلا فحاصره بآيات قرآنية وأحاديث نبويّة عديدة لمواجهته وأعاد النّظر في كلّ مسألة رأى فيها كاتب الرّسالة ، بدعة وقلّبها من وجه آخر فإذا هي شرعيّة وجائزة (زيارة الأولياء والتوسّل بهم - الشفاعة ومفهومها . . .) .

ومدار الخلاف يعود أيضا الى آختلاف المنطلقات فآبن عبد الوهّاب يعالج واقعا معيّنا يخشى مزيد استفحاله والمحجوب يستند الى النصّ أوّلا فإلى واقع مغاير ثانيا ، واقع يعايش فيه النّاس الأولياء والصّالحين ويستمدّ منهم ساستهم البركة والعون . إنّه واقع سكوني يتمتّع فيه العالم بتفويض إلا هي خاصّ ما دام عاقدا بنانه على منهج « أهل السنّة والجماعة » ومحاربا لكلّ مخالف . (28)

إذا كانت إحدى غايات الشيخ المحجوب إفحام ابن عبد الوهّاب وإحراجه أمام العلماء فإنّ الردّ ليس بريئا من غاية أخرى نستشفّها في منعطفات النصّ : إنّها إثارة حفيظة العامّة وتأليبها ضدّ الرجل ، إنّها غاية مزدوجة : سياسيّة دينيّة ، حفظ الاستقرار والطّاعة وحفظ النّفس والدّين فيحتجّ بأمثلة يذكر فيها رجالات الاسلام كعمر وعثمان وعليّ وسائر الصّحابة والتّابعين ويستفضع ما حلّ بالحرمين من فوضى ويستنكر أن تكون قبور الأنبياء من ضمن ما دعا إلى إبطاله ابن عبد الوهاب من زيارة القبور عموما ، في الوقت

(27) انظر مثلا : عبد الله بن سعد الرويشد : الامام الشيخ محمد بن عبد الوهّاب في التاريخ I : 3 ط مصر 1972 .

(28) من ذلك أنّ الشيخ عمر المحجوبي يرى المعتزلة من المخالفين فهم « على مذهبهم الفاسد من التفكير بالذنوب وأنّه يجب عليها التعذيب » إتحاف III : 67 - أمّا الشيخ إسماعيل التميمي فيتصدّى كما سنرى للخوارج والحروريّة منهم بالخصوص فهم مخالفون للسنة .

الذي كان بعضهم يسافر من تونس إلى المدينة لرفع شكوى إلى النّبي (29)، فهذه كلّها وسائل تأثيرها في العامّة بالغ.

وهكذا تكتمل درجات الردّ بخدمة الدّين والدّنيا، فمن أوكد واجبات العالم المسلم أن يتصدّى «للبدع!» خاصّة إذا كلّفه وليّ الأمر بذلك، فيدافع عن الشّريعة من موقع العارف المطّلع فيُرضي ضميره - من وجهة نظر ذاتيّة - فضلا عن الخضوع لبنية ثقافيّة معيّنة تستند إلى مرجعيّة دينيّة، فإذا «قضيّة ابن عبد الوهّاب» قضيّة غياب «الوضوح والبيان» عند الخصم حسب المحجوب من جهة وهي قضيّة يتقابل فيها الظّاهر بالباطن من جهة ثانية، فكأنّما ابن عبد الوهّاب يحاكم الضّمائر والنّوايا في خين أنّ اللّه «كلّفنا بالظّاهر ووكل إليه أمر السّرائر» (30).

ويبلغ الشيخ المحجوب في الختام جوهر الردّ والهدف منه: إنّه نقض الأطروحة الوهابية من داخل المنظومة لامن خارجها فأحادية المصدر وأسس الثّقافة هي التي فرضت ذلك «وإذا استبان لكم واتّضح لديكم، انقلبت الحجّة التي أتيتم بها، عليكم...» (31). وبما أن لهجة خطاب ابن عبد الوهّاب تصاعدت في رسالته من الكلام إلى التّلويح بالسّلاح فإنّ الشيخ يردّ على التّهديد، بقوّة الايمان والاستعداد للموت من أجل الاسلام بل يدعوه الى الاستتابة وإن لم يتُب فلا مفرّ من الحرب «فإنّ بني عمّك فيهم رماح...» أمّا تونس - وهنا لا نستغرب مثل هذا الحسّ الوطني فمحاولات حمّودة باشا للانفصال عن الخلافة العثمانية عديدة - (32)، فليس لأبن عبد الوهّاب أن يتوقّع منها آستجابة لدعوته فأهلها ومن بأيديهم مقاليدها متشبثون بعقائدهم السُنيّة» نابذون «للابتداع في الدّين» منقادون «للاجماع».

---

(29) «واستشاط الفقيه الحاج مبارك الدّياك غيظا لعدم انتخابه، فسافر للمدينة المنوّرة شاكيا لقبر المصطفى صلّى اللّه عليه وسلّم بالقاضي...» إتحاف VII : 161. وللشيخ ابراهيم الريّاحي موقف شبيه بهذا انظر: محمد محفوظ تراجم التونسيين II : 3390 ط دار الغرب الاسلامي بيروت 1982.

(30) إتحاف III : 72.

(31) نفس المرجع ص 73.

(32) رشاد الامام: سياسة حمودة باشا ص 355.

لم يجب الوهابيّون عن هذه الرسالة الرسمية وقد أرسلها إليهم حمّودة باشا في حين أنّهم كانوا يجيبونَ على الرسائل (33) ، التي تستوضح أو تجادل في مواضيع فقهيّة خالية من مثل ما لاحظنا من أساليب الهجاء والثّلب الذي يخفي في طيّاته الوازع السّياسي .

وإذا كان موقف الشّيخ المحجوب من الوهّابية على هذا النّحو فكيف سيكون إذن موقف تلميذه الشيخ إسماعيل التّميمي منها وهو الذي لم يكتف برسالة للردّ وإنّما ألّف كتابا في الغرض ؟

## الشيخ إسماعيل التّميمي والوهّابيّة :

إنّ النّاظر في كتاب « المنح الالاهية في طمس الضّلالة الوهابية » ينتهي إلى احتمال أنّ الشيخ التّميمي لو لم يقم بالردّ بتكليف من حمودة باشا لردّ بوازع ذاتيّ ، كيف لا وهو المقدَّم لخطّة القضاء بالحاضرة والآخذ « مأخذ المجتهدين في تعليل المسائل الفقهيّة » (34) ، الى جانب ماله من « صحبة واعتقاد في الصّالحين » (35) فمركزه وثقافته على ما يبدو فرضا أن يكون طرف نزاع مع الوهابية ، أمّا منزلته في مجتمعه فهي الأخرى حافز كبير له على أنّ يبيّن موقفه فقد كان « يُستفتى من حاضرة العلم فاس ومن قسنطينة والجزائر وطرابلس ويجيب بالكتابة » (36) .

ولئن كانت تقاليد السّياسة تفرض ضرورة الردّ على رسالة الوهابية بمثلها للتّعبير عن الموقف الرسمي لقمّة الهرم السّياسي في تونس - ومن ورائه كما هو متعارف عليه في النّظم الملكيّة الاستبدادية ، ولاء الرّعية وتأييدها التام ! - فإنّ

---

(33) انظر مثلا : كتاب الدّرر السَّنيّة في الأجوبة النّجدية : مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب الى وقتنا هذا ط 2 جدّة 1388 هـ في 12 ج بلا فهارس .

(34) إتحاف VIII : 12 .

(35) نفس المرجع ص 13 .

(36) نفس المرجع ص 12 .

حمودة باشا مكّن العلماء من مباشرة وظائفهم الشرعية وأحال إلى نظرهم التّدقيق في المسائل الشرعية الصّرف والحكم في شأنها فهو أمر « نصره اللّه أن يُتكلّم مع هؤلاء (كذا) فيما أبدوه من الهذيان والوساوس رجاء أن يهدي اللّه تعالى بذلك طائفتهم أو يفرّق كلمتهم وجماعتهم ويحلّ عصبيّتهم ، وخشية أن يسرى ذلك لغيرهم ويلحق بهم في غيّهم (. . .) فآمتثلنا لما أمر اللّه تعالى به من طاعته وحرّم من مخالفته إذ قد أمر بما أمر اللّه به تعالى ورسوله من حفظ الدّين ونصيحة المسلمين » (37) .

فهل كانت رسالة الوهابية تحتاج إلى كتاب للردّ عليها أم هو اجتهاد من التّميمي احتسابا لوجه اللّه ؟ ليس لنا الآن أن نحاكم نواياه بقدر ما نحن بحاجة الى محاولة فهم أطروحته وآلياتها ومرجعيّتها دون الغفلة عن إطارها العام وانسجامها مع محيطها بل لعلّها توفّر للباحث مثالا من أجود الأمثلة الدّالة على التّيارات الفكرية السّائدة في بداية القرن XIX .

لقد أجاب الشيخ المحجوب رسميّا على الوهابية أمّا تلميذه التّميمي فكان عمله امتدادا لخطّ شيخه واقتفاء لأثر رسالته بل تطويرا لموقفه وتدعيما . ولذلك يجوز اعتبار « المنح الإلاهية » ناطقا باسم علماء تونس وفقهائها لأنّه يتكامل مع رسالة المحجوب الصّادرة عن السّلطة ، فالخطاب السّياسي اتفق على هذا النّحو مع الخطاب الدّيني في إنكار الدّعوة الوهّابية والتّصدي لها ، وإنّه من المفيد أن نراجع مضمون الكتاب وبنيته قبل تحليل موقف صاحبه والبحث في علله .

يحتوي كتاب « المنح الالاهية في طمس الضّلالة الوهّابية » 154 ص فيها مقدّمة وثلاثة مطالب وخاتمة : « المطلب الأوّل في تحقيق معنى العبادة شرعا وفيه فصول ، والمطلب الثّاني في تحقيق أنّ استواء الفعلين في السبب الحامل لا يُوجب استواءهما في الحكم وفيه فصول ، والمطلب الثّالث في الكلام على ما لم يتقدّم الكلام عليه من ألفاظ الرّسالة والخاتمة في الحكم الشرعي

(37) قارن هذا التصور لعلاقة العلماء بالسياسة بما في مقدمة الأحكام السّلطانية للماوردي 450 هـ ط 1 دار الفكر ، القاهرة 1983 .

اللّاحق بهذه الطّائفة . . . » (38) ، فمن ناحية مضمون الكتاب تناول الشّيخ التّميمي كلّ القضايا التي أثارتها رسالة ابن عبد الوهاب وأعاد النّظر فيها من وجهة نظره فتوقّف عند موضوع التّوحيد ومفهوم العقيدة وما أثير حولها من شبهات وناقش مسألة التّوسل والاستغاثة ، والنذر والذّبح وزيارة القبور وزيارة الأنبياء والرّسل وأولياء اللّه مفصّلا القول في البدع وفي تعريض ابن عبد الوهّاب بأهل زمنه وتكفيرهم .

لم يشذّ صاحب المنح الالاهية في مقدمته عن بنية ، بل لهجة المؤلفين القدامى في مداخل تآليفهم وهو بخلاف الشيخ المحجوب لم يلجأ الى السّجع شكلا تعبيريّا في كامل المقدّمة وإنّما آستهلّ به الديباجة ثمّ انصرف عنه إلى محاولة يتدرّج فيها من التّعميم الى التّخصيص فيؤسس خطابهُ على ثنائيّة يتقابل فيها المتكلّم ـ المتكلّمون والآخر ، مشحونة بتوتّر يحمل أحكاما عنيفة . ووجهُ الخلاف أنّ الشّيخ التّميمي وفرقته « وضّح » لهم اللّه « إلى الحقّ دليلا وطريقا » بينما كان ابن عبد الوهاب وأصحابه ضالّين وعلى الباطل معاندين « فسبحان من صرّف خلقه بمحض القبضتين وجعلهم في الهداية والضّلالة على فرقتين » (39) . ومن وسائل الاقناع التي ينتهجها في مقدّمته محاولة إضفاء الشرعية على أحكامها وتثبيتها استنادا إلى الأثر الدّيني وإذا به يستدلّ على الواقع بالحديث النّبوي ، فما ظهور الوهّابية إلاّ تأكيد لما ورد في الحديث من أنّ من علامات السّاعة ظهور الفتن (40) ويردف هذا الحديث بتفسير ابن عمر الذي حصر الفتن في أرض نجد ، ويعلّق على هذا الأمر مساندا « . . . وقد وقع الآن في تلك الأرض ، أرض نجد من الفتن الدينيّة وإلزام أهل الاسلام بالخطّة الرديّة

(38) المنح ص 8 والمطلب 1 من (ص 19 ـ 57) والمطلب 2 من (57 الى 102) والمطلب 3 من (102 الى 127) والخاتمة من (127 الى 142) وأخيرا الحكم الشرعي من (142 ـ 154) .

(39) نفس المرجع ص 2 .

(40) انظر معجم ونسنك V : 485 : بخاري فتن 22 ـ 25 ، حدود 20 ـ وقد أورده التّميمي في ص 2 من المنح على هذا النّحو : « من طريق أبي هريرة رضي اللّه عنه قال : لا تقوم السّاعة حتى يُقبض العلم وتكثر الزّلازل ويتقارب الزّمان وتظهر الفتن ويكثر الهرج » .

ما كدّر صفو المشارب وأوقع في أسر المذاهب وأصل ذلك أنّ رجلا (. . .) يقال له محمّد بن عبد الوهاب قد تلقّف من كلمات أحمد بن تيميّة (41) المخالف لما عليه سلف الأمّة وأعلام الأيمة منع زيارة النّبي عليه الصّلاة والسّلام والتوسّل به إلى اللّه تعالى في نيل المرام » (42) .

تتجلّى خطّة التّميمي إذن من المقدّمة في التهجّم على الوهّابية لردعهم وإحراجهم أمام « المؤمنين » ، كيف لا وهو لم يذكر من موقفهم في الصّدارة غير مسألة المنع من زيارة الرّسول مع عزلها عن إطارها الذي نظروا ضمنه لها ، ليأتي في ما بعد على ذكر سائر مطالبهم كالمنع من زيارة الأولياء والاستغاثة بهم والتّبرك بالآثار والمشاهد وتقديم النّذور والبناء على القبور . أمّا السّبب الثّاني الذي يستثير حفيظة التّميمي فهو تهمة ابن عبد الوهّاب أهل زمانه بالكفر والشّرك ، والذي برّر نجاح هذه الدّعوة حسب التّميمي ما صادفه صاحبها في نجد من « جاهلية جهلاء » وبعد ذلك يعرّج على مناسبة بلوغ الرّسالة الى تونس ويجمل الحكم في الوهّابية بأنّهم « من أشدّ الفتن على النّاس . . . » (43) مؤكدا على ضرورة « بيان فضيحتهم بالتّفصيل والاستدلال سالكا بعون اللّه المعهود في الاحتجاج » ولا يعدو ما كتبه « عجالة » فيعرّف باسم الكتاب ومطالبه .

يعرض التّميمي رسالة الوهّابية بشيء من الاتزان وهو ما كان منتظرا بدل المبادرة بالتهجّم عليهم من غير مبرّرات واضحة ـ اللّهم مجرّد الاختلاف في الرّأي ـ فيعيد محاورها الرئيسية كالتّوحيد مثلا ملخّصا ثمّ معلّقا و « محلّلا ناقدا ! » ويتخلّل كلّ ذلك منطق الردّ والمعارضة لكلّ ما أثارته الرّسالة من قضايا ويفضي به نقد مقدّمة الرّسالة المذكورة وإثارة الجدل حول مفهوم التّوحيد والشرك وعلاقتها بالعبادة الى الاسهاب والتّفصيل ، فيتجاوز بذلك المقدمة الى جوهر التّأليف . ولعلّ الاطلاع على المقدّمة معزولة عن هيكل الكتاب العام

(41) تقيّ الدّين أحمد بن تيمية (661 ـ 728 م) انظر E.I III : 976 ـ 979 .

(42) المنح ص 2 .

(43) أنظر الملاحظة 12 ، وص 8 من المنح .

يوحي بموقف صاحبه وهدفه . غير أنّ النّظر في الكتاب إجمالا ودون الوقوف كثيرا عند مضامينه بالتّفصيل يؤدّي بالباحث إلى تأمّل أسلوب الردّ فيتساءل عن مبرّراته من جانب ، كما أنّ نسق التّهم وتواترها يستثير الانتباه من جانب آخر ، ومن مظاهر استغلال النصّ أيضا أنّه يساعد أيّما مساعدة على تبيّن ثقافة علماء تونس في القرن XIX ومرجعيتها .

إنّ مشروع الشيخ التّميمي يتلخّص في دحض « الرسالة » الوهّابية من الأساس ولنا في عنوان كتابه أكثر من دليل على ذلك فالمنح الالاهية مُسخّرة لطمس « الضّلالة الوهابية » : التّميمي يجعل أفكاره وأقواله منحا إلاهيّة ـ قذفها اللّه في صدره ـ وأسعفه بها لأنّه على حقّ لتكون وسيلة ناجعة لمحوِ رسوم الوهابية وهي في الأصل ضلالة لا بدّ من محاربتها ، ومثل هذا الاختيار في الردّ أدّى به الى الخلط بين الأفكار وصاحبها فاستهدف مضمون الرّسالة وشكلها وعلم صاحبها ودرجة تديّنه وفقهه فإذا هو صوت آخر من أصوات النّزعة السّائدة قديما في أدبيّات الفرق الاسلامية (44) ، يجمع كلّ ما أُوتي من وسائل التّهديم لينتهي الى انّ ما جاء في الرّسالة لا يعدو طور الجهالة والباطل والضّلال ، معتمدا نظاما مؤسسا على ضرب الأصول الفكرية التي تستمد منها الوهابية قوّتها ، وبما أنّ هذه الدّعوة اعتمدت اجتهادات ابن تيميّة ومواقفه فإنّ الشيخ التّميمي يشهّر به في كلّ مناسبة فهو المخالف لما عليه سلف الأمّة وأعلام الأيمة وهو المنكر للأقوال المعتبرة ولذلك « فإنّهم بنوا على غير أساس ورضوا أخذ دينهم من صاحب وسواس » (45) . وإذا ما تداعى الأساس الفكري للوهّابية فإنّ سائر المقولات الصّادرة عنه والتّابعة له تتهافت ، وهو ما جعل مؤلف المنح الإلاهية يضرب أصولهم في العمق ، شرعيّا ولغويّا فيُظهر ابن عبد الوهاب « جاهلا » بأصول اللغة ومعانيها ، فاسد العبارة ركيكها ، قاصرا عن إبلاغ المعاني سليمة ، فالمعاني « لا تؤخذ من عبارته مع إسهابها إلاّ بمعاونة القرائن وسوابق الكلام ولواحقه لأن الرّجل من

(44) نذكر على سبيل المثال كتاب في الردّ على الجهمية للدّارمي 280 هـ ط ليدن 1960 .
(45) المنح ص 10 .

الجهل باللّسان بالمحلّ الأرفع » (46) . وكأنّ بالتّميمي يخوض مناظرة تتصاعد فيها لهجته ويحاول الظهور فيها على خصمه فالحجاج يدفعه إلى آستظهار ما يضمره من دراية بأصول العربية فنصادفه يقدّم مختلف المعاني اللّغوية للدّعاء مثلا مستدلّا على كلّ معنى بآية قرآنية مبرزا الفوارق بينها وتعدّد دلالاتها (47) . لكنّ أسلوب التّناظر هذا والطّرح السّجالي للمسألة لم يكن قائما على الهدم فقط بل سعى الشّيخ إلى التأسيس على أنقاض ما كان يهدمه ، تأسيس بناء جديد وآقتراح بديل لما وجده فاسدا ، فتتداخل وسائل الاقناع في خطابه وتتعدّد مستويات لهجته فهو المتكلّم المجادل (48) حينا وهو الفقيه (49) المبرّز حينا آخر يفرّع ويشقّق ويتفنّن في تفاصيل المسائل وجزئياتها ، على أنّ ردوده تخرج عن إطارها المحدود لتتحوّل عن طريق الاستطرادات المختلفة الى دروس فتطغى النّزعة التّعليمية على نصّه مع التزامه بتخطيط واضح المراحل فهو يخصّ كلّ محور بتلخيص في خاتمته . ففي موضوع العبادة مثلا يعود الى الأصل اللّغوي ، فتطوّر المعنى ، فمفهوم العبادة عند الأمم ، فتحقيق أمر العبادة عند الوهّابية وحكمه الذي دلّ عليه الشرع . وحين يستفيض في تحليل عنصر النيّة في العبادة كذلك يستعرض وجوه الخلاف بين الفقهاء ويثبتها بمصطلحاتها (50) ، ومع المبالغة في التفصيل ينتهي كلّ مرّة الى خلاصة في ختام كلّ عنصر أساسيّ .

إنّ خلط التّميمي كما سبق أن رأينا بين الفكرة وصاحبها جعل تهمه للوهّابيين ـ بل لزعيمهم خصوصا ورغم مرور سنوات على وفاته عند إنشاء الردّ ـ تتوافر بلا احتراز ولعلّ تقصّيها في نسيج النصّ بالاحصاء والتّدقيق يؤكّد حضورها في كلّ مناسبة ، فإلى جانب النّعوت بالمبتدع ، الضّال ، الشقيّ والمصدر : الضّلالة ، الهوس الوهّابي ، الجهل باللغة وبالشريعة ، تعترضنا

---

(46) نفس الصفحة .
(47) المنح ص 44 .
(48) المنح ص 10 .
(49) المنح ص 11 .
(50) المنح ص 33 .

تهم أخرى أشدّ وقعا وأبلغ تأثيرا في المسلمين منها سوء توظيف ابن عبد الوهّاب للآيات القرآنية وللحديث واستمالته بهذا الاسلوب « قلوب فرقته الجاهلة » (51) ولولا جهالة قومه ومن أحاط به ما كان ينجح في مثل هذا السّبيل حسب التّميمي ، الى جانب أخذه بالمتشابه ، فحمل الأمور على غير معانيها وتعلّق بالظّاهر من القرآن على حسب ما فهمه فضلا عن جهله بأسباب التّنزيل وخرقه للإجماع » (52) وعُجبه بعمله وثقته بعقله حيث تفطن واهتدى الى ما لم يهتد إليه علماء المسلمين على اختلاف أعصارهم » (53) مع غفلته عن قواعد القياس « فإنّ القياس من أصعب أنواع الاجتهاد » (54) وقد مال ابن عبد الوهاب الى القياس الفاسد مثلا في تكفيره أهل زمانه قياسا على المشركين (55) .

كلّ هذه التّهم ذات الطّابع الاخلاقي والدّيني والعلمي يكاد يلخّصها التّميمي أحيانا في مقارنة الوهّابية بالخوارج بل يتّهم ابن عبد الوهّاب بأنّه خارجيّ زائغ القلب ساع في ما يغضب الربّ (56) . فالهاجس السنيّ المصرّ على جمع الكلمة وتوحيد الصّفوف ورفض كلّ شكل من أشكال الخروج يدفع التّميمي إلى تشريك الوهّابية والخوارج في ضلالة اتّهام المسلمين بعبادة الأوثان وفي إسقاط الآيات النّازلة في المشركين على المسلمين الصّالحين فنقد « الحرورية » بالخصوص لأهل السنّة جعله يعقد علاقة وشيجة بينهم وبين الوهّابية .

لكن نقد التّميمي رغم توجّهه الهجومي العام يتّسم في الظّاهر ببعض علامات الموضوعيّة الخادعة ، فبدل أن يرد على دعوة الوهّابية دون تجاوز الى ثلب صاحبها والتّهجم عليه نجده يعلّل أسباب الجهل عندهم فإذا به جهل

---

(51) المنح ص 106 .
(52) المنح ص 38 .
(53) المنح ص 54 .
(54) المنح ص 61 .
(55) المنح ص 106 .
(56) المنح ص 104 .

مركّب فتتضاعف درجة النّقد لتزيد هذه الجماعة تهافتا وضآلة في نظر المسلمين ، فهو يعزو أسباب فساد أطروحتهم الى الجهل بالتّاريخ وفي المقابل يوثّق لأخباره ويثبت مراجعه التّاريخية .

وفي الخاتمة يلخّص مسائل الكتاب لينتهي مستدلاّ بالحديث إلى أنّ « الوهّابية في الفرق الهالكة وأن فتنتهم أعظم من بقيّة الفرق وذلك أنّ ما استندوا إليه قياس فاسد لا مستند له من الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة » (57) . فيتم الدّورة التي أنطلق منها في المقدّمة كاملة ويحافظ على الثّنائية التي قسّم بمقتضاها البشر الى فرقتين ناجية وهالكة ، ويضيف الى كلّ ما تقدّم موقفا سياسيا فالوهّابية كالخوارج من حيث الدّلالة اللّفظية لأنّ الخروج هو « الخروج عن إمام الجماعة فهم نبذوا بيعة السّلطان وأقاموا مقامه أميرهم سعود » (58) . لذلك وجب خضوعهم لنفس الحكم الشرعي - من وجهة نظر أهل السنّة - مع أنّ العلماء اختلفوا في تكفير الخوارج . وينهي الكتاب كما بدأه بلهجة دُعائية فيجمع بين السّجع والدّعاء عليم بالويل « حتّى لا يبقى لهم أثر ولا يعتري أهل الاسلام منهم ضرر » (59) فيتخلّى الشيخ بذلك عن وقاره العلمي الذي حاول أن يستعرض مظاهره على امتداد الكتاب ويسقط في لجاج الشتّم والعواطف المتوتّرة .

ولعلّه من البديهي التّسليم بأنّ هذا الكتاب ومثله دليل على بنية عقل صاحبه وتعبير عن مخزونه الثقافي وزاده التّعليمي ، فالصّورة التي تتراءى لنا عن المؤلّف أنّه جامع بين العلوم الشرعية والآداب ، يشتغل ذهنه وفق آليات أفرزتها المؤسسة التّعليمية البارزة في عصره ونعني جامع الزّيتونة فخطابه دالّ على نمط من التّعليم والعلوم (60) تستند الى مراجع أهمّها : القرآن والسنة وأقوال الصّحابة وبعض العلماء (البيضاوي ، القرافي ، الشهرستاني ،

(57) المنح ص 127 .
(58) المنح ص 136 .
(59) المنح ص 153 .
(60) انظر : محمد الطاهر بن عاشور : أليس الصّبح بقريب ط تونس 1967 وكذلك أحمد عبد السّلام الملاحظة رقم 16 وخاصة الكتاب الأوّل بكل فصوله .

البُرزلي) . ممّا يكشف أنّه سليل خطّ تقليدي ترجع جذوره إلى أيّام آزدهار علم الكلام وسيادة أدبيّات الفرق ، غير أنّ هذه المراجع وما تضمّنته من سجلّ نظري غزير لم تَحُلْ دونه والالتفات الى واقعه والشّعور بسلطة العُرف فيه ، فعند ردّه على ما ذهبت إليه الوهّابية من الكفّ عن التّوسل بالأولياء وزيارة قبورهم نجده يدافع عنهم لما لهم من درر في مجتمعه ويبيّن أنّ علاقة النّاس في تونس بالأولياء متينة « فهذا حال النّاس في مصرنا وقطرنا . . . » (61) بل ينقل البعض من مصطلحاتهم وتعابيرهم في هذا السّياق : « . . . يقولون يا سيدي فلان احضرلي . . . » (62) . وبالجملة فإنّ اعتماده سلطة العُرف تبدو في إطار معالجته لحضور الأولياء والصّالحين في المجتمع ودفاعه عنهم دفاعا لا يخلو من مبرّرات وجيهة في تلك اللحظة التّاريخية كما سنرى .

**أحمد بن أبي الضياف والوهّابية :**

لئن كان تقديم ابن أبي الضّياف لخبر استرجاع الحرمين من نفوذ الوهّابيين موجزا فإنّه لم يخلُ من التّعبير عن موقف صاحبه ، إنّه موقف ينسجم مع ما جاء في الردّين السّابقين ، فآبن أبي الضّياف يستهين بأمر هذه الدّعوة ناعتا صاحبها آستهجانا بالوهّابي ، ملحّا على مظاهر السّرور بهزيمته فالبشير ورد من الدّولة العليّة « ومدافع الحاضرة أعلنت سرورا بذلك » ويتأكّد موقف ابن أبي الضّياف العدائي هذا عند إلمامه « بخبر هذا الوهّابي » فهو يقدّم البعض من أسس الدّعوة ـ آعتمادا في رأينا على رسالة آبن عبد الوهّاب فقط ـ ويرسُم خطّ تطوّرها التّصاعدي وآقترانها بالسّياسة منتهيا إلى وسائل انتشارها النّظرية والعمليّة مسجّلا تاريخها وحروبها ، لكنْ تخونه الموضوعية ـ المفروض توفّرها لدى أيّ مؤرّخ ـ ! وهو على دراية بذلك فتخلّلت نسيج نصّه علامات مشحونة بأحكام مؤكّدة على موقفه من الرّجل ودعوته ، غايتها التشنيع والاستفضاع ، منها : « صرّح بكفر ذلك وسمّاه مشركا » ـ « زاعما » ـ « استدلّ بظواهر أغترّ

(61) المنح ص 31 .
(62) المنح ص 42 .

لها عامتهم » - نصب حربا للمسلمين » - عاث في أهل الحجاز وأطلق يد القتل والنّهب » . ولم يستثن في موقفه هذا أتباعه فقلوبهم من العلم خاوية لذلك « ألقى لكبيرهم سعود هذا المذهب » ولم يسلم ابن أبي الضّياف بهذا الاقتباس القرآني من السّقوط في ما لام فيه ابن عبد الوهّاب من تكفير غيره .

ولعلّ ما يميّز موقف ابن أبي الضّياف عن الشّيخين المحجوب والتّميمي ، إقحامه القضّية السّياسية ضمن حكمه على الوهّابية ، فثقافته السّياسيّة وتشبّعه خاصّة بمقدّمة ابن خلدون (63) ، جعلته يرى الخيط الرّابط بين الدّيني والسّياسي في هذه الدّعوة بوضوح فيقول عنهم « . . . وآشتدّت عصبيتهم وقويت فطلبوا غايتها وهي الملك والسّلطان » (64) . ثم يعلّق على الرّسالة بعد عرض نصّها فيعتبر صاحبها من ذوي الشُبّه لكنّه « قصد ملكا يريد الحصول عليه بعصبيّة دينيّة » (65) .

فما هو سبب هذا التّحامل من قبل آبن أبي الضّياف وما هي أبعاده ؟ ولم نبّه إلى الظّاهرة السّياسية وألحّ عليها دون غيره ممن ردّوا على نفس الرّسالة ؟

إذا كان آبن أبي الضّياف المؤرخ للمسألة على هذه الدّرجة من الشدّة والحزم في الردّ - وهو الذي لم يعش الحدث ، ولم يكلّف بالردّ على ابن عبد الوهّاب - فلم يعد مجال لإستغراب موقف الشّيخين : المحجوب والتّميمي . إنّ تحامل ابن أبي الضّياف ليس بدعا إذا ما أدركنا أنّه سليل نفس البنية الفكرية السّنية المحافظة بل المالكية منها بالخصوص لذلك نفهم تأكيده على علاقة ابن عبد الوهّاب « بآبن تيمية الحنبلي » ، فكلّ خروج عن الخطّ يفضي إلى الفتنة - عند المسلمين خاصّة - وإذا ما انتبهنا أيضا إلى الألقاب والصّفات التي يطلقها ابن أبي الضّياف على الشيخين المحجوب والتّميمي فلن ننتظر منه عكس هذا الموقف من الوهّابية ، كيف لا وقد تصديّا لها بشتّى الأسلحة

(63) يؤكد على هذا الرأي أحمد عبد السّلام في كتابيه المؤرخون التّونسيون : انظر الملاحظة رقم 16 أعلاه و : دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب تونس 1978 .

(64) إتحاف III : 60 .

(65) نفس المرجع ص 63 .

« البيانيّة » (66) فليس له إلاّ أن ينسجم مع هذا الاتجاه ويدعمه . ولعل صاحب الاتحاف لم يلحّ كثيرا على الجوانب الشرعية والفقهية في تعليقه على الرسالة بحكم اطّلاعه على مضمون الردّين السّابقين بل حاول أن يكمّل سلسلة التّهم الموجّهة الى الدّعوة ويتوجّها بفضح الغاية السياسية الكامنة فيها . لكنّ إدراك ابن أبي الضّياف هذه النقطة بالذات ووعيه بها دون غيره لا يرقى بها الى مستوى التّهمة التي تستحق الوهّابية من أجلها المؤاخذة ، ذلك أنّ مطالبة ابن عبد الوهّاب « بالملك والسّلطان » وتوسّله اليها « بعصبية دينية » لم تكن هدفا مطموسا في مشروعه بل إنّ تحالفه مع آل سعود وخوضه الحرب تلو الأخرى لمّا يؤكّد على بروزها ، وهو الذي تبينّ أن لا مستقبل لحركته من غير دعم سياسي لها في المنطقة ، ويتّضح هذا الرأي أكثر عندما نتذكر مسألة اقتران الدين بالسياسية وعدم الفصل بينهما وقد كانت في ذلك العصر مسلّمة لا يتطّرق إليها أدنى شكّ . فابن أبي الضّياف المتشبّع بالفكر السياسي الاسلامي السّني - من الماوردي إلى ابن خلدون خاصّة - يذهب إلى أنّ الوهابية حركة انفصاليّة تؤدّي إلى تشتيت وحدة السلطة وتهديد السلم وشق عصا الطاعة في وجه السلطن العثماني ، ومن كان على هذه الصفة وجبت محاربته . وليس لنا إلا أن نُرجع مثل هذا الطرح الى أصوله الفكرية وبنائه الأساسي ، فمواقف ابن أبي الضّياف إن هي إلاّ إفراز ثقافة ما وتكوين معينّ إضافة الى خضوعه لوحدة الخلافة العثمانية وضرورة تكتّل كلّ الأطراف حولها في إطار مواجهة الغرب الزّاحف ؛ ورغم تقدّم ظهور الدّعوة الوهّابية زمنيّا على لحظة الكتابة التّاريخية التي يمارسها ابن أبي الضّياف فإنّ هاجس الوحدة جعله يلحّ على أن ابن عبد الوهّاب من ألد أعداء الخلافة وأنّ في مبادرته مقدّمات لوهنها وتضعضعها ولعلّ خطره عليها أشدّ من خطر الغرب لأنّه نابع من داخلها ومؤسّس على شحنة دينيّة بالغة الأثر . (67)

---

(66) نقتبس هذا المصطلح من محمد عابد الجابري في تكوين العقل العربي ط . دار الطليعة بيروت 1984 فهو يقسّم النّظم المعرفية في الثقافة العربية الى : البيان ، والعرفان ، والبرهان .

(67) إنّ وسائل التّصدي للدّعوة الوهابية وموقف الخلافة العثمانية منها بالأخصّ يثبت وجهة النّظر هذه .

وهكذا يبدو أن أبي الضّياف لم يكن مجرد ناقل لخبر الوهّابية وإنّما هو صاحب موقف لا يقل قيمة عن موقف سائر علماء تونس المعاصرين لنشأة الدّعوة رغم اقتضاب النصّ وتعرضه للمسألة في سياق تاريخي صرف .

لا خلاف في أن الموقف المعارض للدعوة الوهابية كان هو السائد بعد ورود رسالتهم الى تونس لكنه لم يعدم انتشار مواقف مناصرة استغلّها بعضهم (68) بشيء من المبالغة للإعلاء من شأن الوهّابية وتضخيم حجمها في تونس أيام حمودة باشا . فأقصى ما تمّ تغييره فعليّا « في عنفوان هرج الوهّابي » كما يقول ابن أبي الضّياف ، كسر الحجر المعروف بكرسيّ الصُّلاّح في شاطىء سيدي أبي سعيد وقد أفتى أبو العبّاس البارودي (69) 1856 م بذلك . ومن أجل هذا يعتبر الماجد أن رسالة الوهّابية « أنشأت مدرسة سلفيّة مثّلها الشيخ الامام المفتي أبو العبّاس أحمد البارودي » !؟ بل يعدّه « ممثلا لطائفة كبيرة من العلماء في تونس كانوا يؤيدون الشيخ محمد بن عبد الوهّاب في دعوته الإصلاحية » (70) !؟ وإذا كان هذا صحيحا فلم لم يكتبوا ويعبروا عن مواقفهم خاصة وأن الأمر تعلق بقضية من قضايا الدين ولا شأن للعالم المؤمن بقمع السّائس إن كان ذلك في سبيل الدين ، ولو أن حمودة باشا هو الذي دعا العلماء لتدارس الرسالة والردّ عليها . لكن الماجد تجاوز التاريخ وتصرف في

(68) نقصد محمد بن الرشيد الماجد مثلا ، أمّا بشير التّليلي فحلّل بإطناب ما أنشأته هذه الدّعوة من بوادر الصحوة وتجاوز الجمود . أنظر الملاحظتين 6 و 9 أعلاه .

(69) إتحاف VIII : 101 .

(70) يرى ابن الرشيد أنّ ردّ المحجوب والتّميمي خالفا به « الأيمة الأعلام أمثال . . . » ويعرض جملة من الأسماء دون ذكر مظانّ تراجمهم في الاتحاف ولا تاريخ وفاة أيّ منهم ولم يهتد الى أنّهم تقلّدوا جميعا خطّة الفتوى أمّا رشاد الامام فيجزم بأنّ « العلماء ورجال الشريعة أخذوا موقفا موحّدا » (ص 320) برفض رسالة الوهّابية . ومن ذكرهم ابن الرشيد هم : المفتي أبو محمد حسن الشريف إتحاف VII : 69 ، أبو محمد الفاسي 1817 إتحاف VII : 102 ، أبو العبّاس الأبيّ 1801 إتحاف VII : 41 وهذا قد توفي قبل وصول الرسالة الى تونس ، الشيخ إبراهيم الرّياحي 1850 إتحاف VII : 73 وقد علمنا موقفه من الوهّابيّة فكيف يضمّه الى مناصريها ؟ ، مصطفى دنقزلي 1819 إتحاف VII : 112 ، علي الدّرويش 1846 إتحاف VIII : 62 ، الحاج حسن البارودي 1850 إتحاف VII : 79 ، أبو العبّاس أحمد سويسي 1817 إتحاف VII : 104 ، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر صدّام 1846 إتحاف VIII : 60 وابن الرشيد جعله بن بكّار ؟

نزعة حمودة باشا لمحاربة البدع (71) ليخضعها للتّأثر برسالة الوهّابية الى تونس التي لم تبلغ تونس قبل 1803 أي تاريخ بداية حكم سعود بن عبد العزيز كما أسلفنا . ولعلّ الاستغراب يتضاعف عندما يدّعي هذا الباحث أن زيارة محمد عبده (1848 ـ 1905) الى تونس سنة 1884 وكلّ ما نشأ في هذا البلد من حركات إصلاحية الى عصر الشيخ الفاضل بن عاشور (1909 ـ 1970) هو نابع من الدّعوة الوهّابية ونتيجة مباشرة لها .

**الخاتمـــة :**

ما هي أهم الاستنتاجات التي يمكن أن نخلص اليها بعد استعراض أمثلة من مواقف علماء تونس من الدعوة الوهابية ؟

يكاد لم يسلم قطر في العالم الاسلامي من التأثّر بهذه الحركة ، لأنّها برزت في وقت كان فيه في أشد الحاجة الى مثل هذه الرجة توقظه من سنته (72) . لكن الردود الحادّة ـ مثل ردود علماء تونس ـ أكّدت على عمق الأسس التي بُني عليها هذا العالم وتجذّرها في الضمير الجمعي للمسلمين . فالوهّابية سعت الى تنقية الجوهر ممّا علق به من أدران وتخليص الأصول مما تلبس بها من تراكمات فالرصيد الذي وقع الاختلاف بخصوصه واحد لأن الحقل الديني ـ مدار الصراع ـ هو نفسه لكن تعدد زوايا النظر واختلاف موقع الناظرين وافتراق تأويلاتهم هي سبب التصادم . فأبن عبد الوهاب وأتباعه حاولوا الاكتفاء بما في الدين من أصول نقية ، فسعوا الى تثبيت الجوهري والإعراض عن الاضافات ويجوز أن نصطلح على دعوتهم بأنّها دعوة الوقوف عند الثابت أما خصومه من علماء تونس فهم أيضا دعوا الى الثابت لكنه من نوع آخر فهو ثابت متضخّم أو متحرّك تحت ضغط المجتمع لذلك دعوا أيضا الى الأصول مع تطعيمها بما طرأ عليها من تعاليل وشروح وإضافات فقهية .

(71) من هذه البدع : حصر إمامة الجامع الاعظم في آل البكري فهو نقلها الى آل الشريف إتحاف III : 57 وإبطال اعتماد المذهب الحنفي في ثبوت أهلّة الشهور واعتماد المذهب المالكي إتحاف VII : 71 كذلك ابطال عادات السّودان في تونس وبدعهم انظر رشاد الأمام ص 323 ، سياسية حمودة باشا .

(72) راجع موقف بشير التّليلي في كتابه المذكور بالملاحظة : 6 .

فحين يبدو آبن عبد الوهّاب أصوليا ينفي التّحولات والاضافات بشدّة لأنّها تجاوزت الجوهر وحادت عن أصل الدّين فإنّه يتحدّث آنطلاقا من بيئته التي كان أهلها شيعا متناحرة وقبائل متفرّقة ، يرسف جهلتها في أغلال الجهل والأمّية بل يعظّم بعضهم فيها شجرة ويتمسّحون بأعتاب الأولياء ، وبقبورهم يتبرّكون ، فيستمدون منهم العون بالقرابين غافلين عن توحيد الذّات الإلاهية (73) وهذا ما لم يعره علماء تونس آهتماما فتغافلوا عن المحيط الذي آنطلقت منه الدّعوة واستحدثت منه مبرّراتها ، إنّهم نظروا الى المسألة باعتبارها نصّا تأويليا أو حت به بنات أفكار صاحبه ، فتأوّل تأويلا فاسدا وخرج على النّاس ببدعة ، والحال أنّه كان يشهّر ببدع وممارسات أثبت التاريخ وقوعها في البيئة الاسلامية عموما . ومن وجوه الالتباس بين الموقفين أنّ بعض ما دعت الوهّابية الى إبطاله والتّصدي له ، لأنّه حجب الحقيقة عن النّاس وأبعدهم عن الفطرة والتّوحيد ، كان من أقدس الممارسات الطقوسية ومن أشدّ التقاليد تغلغلا في الضمير الجمعي للتونسيين وغيرهم من المسلمين فمسألة الأولياء والصالحين شهدت تراكمات أضيفت الى الرصيد الثابت بخصوصها : الكرامة ، البركة ، خوارق العادات . . . فدعّمتها وبلورتها فآكتسبت صبغة تقديسية لا يجوز بل ربما يحرم الطّعن فيها ولذلك نفهم توتّر خطاب التونسيين حينما تعلّق النّقد بالأولياء وزيارتهم لأنّ « الزاوية » كانت مؤسسة لها تقاليدها وإشعاعها في المجتمع ، ووظيفتها الدينية ـ الاجتماعية مركزية وللمستشرق « جاك بيرك » جملة من الافتراضات لأسباب انتشار ظاهرة الولاية وقوّتها وعلاقتها بالجماعات الصّوفية (74) ، وقد اكتسبت الولاية وبركات أصحابها قداسة خاصة عند العامة جعلتهم يخشون غضب الولي الصالح فهو شبيه باللّعنة ، وقد ساد

(73) أمثلة كثيرة ساقها محمّد بن عبد الوهّاب في هذا الاطار في كتابه التّوحيد .

(74) تناول هذا المستشرق موضوع الولاية والأضرحة في عملين هما على التّوالي :

Berque J : A propos d'un livre récent : une exploitation de la sainteté au Maghreb. Extrait de «Annales Economies, Sociétés civilisations» n° 3, juillet-septembre 1955.

Berque J. : Ulémas tunisois de jadis et de naguère cahiers de Tunisie XX : 1, 2 : 1972 pp. 87-124.

الاعتقاد أن للولاية علاقة بالنبوة عن طريق الأقطاب فكيف لا يهب علماء تونس لإحاطة هذه الدائرة المقدّسة بشتّى وسائل الحماية « البيانية » والفقهيّة ؟

وعند إعادة النظر في رسالة عمر المحجوب أو في كتاب إسماعيل التميمي تظهر لنا أدلة عديدة على ما نذهب اليه من اكتساب الوليّ حالة من القداسة في المجتمع ، كما أنّ شدّة لهجة الردّ تبرّر أيضا خوف العلماء من انتشار الدّعوة الوهّابية في تونس لما قد تؤدّي اليه من فوضى وضلال وخروج عن النظام العام السائد والمؤسس في ذلك الحين على ضرب من التوازن بين إسلام علماء الشريعة من ناحية وإسلام الأولياء وسلطة « الزوايا » من ناحية ثانية (75) .

ولم تكن قداسة الأولياء ظاهرة « شعبية » يقع بسطاء الأمة تحت وقرها بل كان العلماء ينتمون الى الطرق وكذلك أهل العائلة الحسينية (76) ، ولعل الشيخ ابراهيم الرياحي خير نموذج لذلك فهو من أبرز علماء تونس ومن أشدّ المدافعين على طريقة « التيجانية » وله علاقة حميمة بالولي محمد الباشير (77) ثم نجده يعتصم بزاوية سيدي علي عزّوز بزغوان لما أكرهه الباي على القضاء (78) ولم تكن للزاوية في القرنين XVIII و XIXهذه المكانة فحسب وإنما كان لها دور اقتصادي في نظام الحبس لا يستهان به فضلا عن أنّها مركز تعليم فالوليّ يعلّم الناس وسلطته الثقافية يعتد بها في كلّ الأوساط (79) . وهي أيضا مأوى للمغتربين . والأولياء يقصدهم العامة والملوك فهذا يوسف صاحب الطابع (1230 هـ/1815 م) وزير حمودة باشا وقائد الحرب ضد الجزائر يزور « مقامات الصالحين بالحاضرة وجبل المنار ومقبرة الأشراف » قبل سفره « وهو

(75) محمد لعزيز بن عاشور : مرجع مذكور بالملاحظة 8 ونخصّ منه ص 208 و 225 .

(76) إتحاف VII : 62 و 63 وإتحاف VIII : 71 .

(77) إتحاف VII : 145 ـ 146 وللشيخ إبراهيم الرّياحي رسالة : « مبرد الصّوارم والأسنّة في الردّ على من أخرج سيدي أحمد التّيجاني من دائرة أهل السنّة » : تعطير النّواحي I : 36 ط تونس 1320 هـ .

(78) إتحاف VII : 78 .

(79) اتحاف VII : 120

الذي سنّ زيارة الأولياء قبل السّفر » (80) . أما الوليّ محمد الباشير فقد « عظُم في قلوب العامة والخاصة ، والملوك يسلمون له الولاية والصلاح ، ويعتقدون زيارته من أسباب النجاح . . . » (81) . وقد توفّي هذا الوليّ سنة 1827 ويعني هذا أن الناس على اتصال وثيق بالأولياء و « كراماتهم » فيزداد يقينهم بصلاحهم ، فالوليّ محمد بن ملوكة المتوفيّ سنة 1860 « لم يزل معظّما عند الملوك ، محبّبا للعامّة يقصدونه في استشفاء مرضاهم والتيمُن بأسبابه في كشف بلواهم الى أن ارتحل عن دنياهم . . . » (82) .

فلا شك بعد هذا في الدوافع الكامنة وراء حدّة لهجة المحجوب والتميمي في الدفاع عن الأولياء فالمحجوب ذاته كان « فاضلا خيّرا ، ذا سياسة ودهاء واعتقاد في الصالحين . . . » (83) . هكذا يتبينّ دور الأولياء وحرمتهم السّائدة في المجتمع التونسي ، فأيّ نقد لهذه الطّائفة يُعدّ كفرا في بيئة سكونيّة محافظة فالتميمي اعتمد في ردّه واقع عصره وأكّد أنّ الوليّ الصالح يُتخذ وسيلة يُتقرّب بها الى اللّه لقبول الدّعاء (84) .

لقد تأسّس خطاب الوهّابية وخطاب أصحاب الرّدود التونسية على أصول واحدة ولم يخرج عن نفس المرجعية إذن : القرآن والحديث والاجماع والقياس لكن طريقة الاستغلال اختلفت من طرف الى آخر ، ففي الوقت الذي اكتفى فيه ابن عبد الوهاب بها مجرّدة فدعا الى اعتبار السلطة الالاهية المباشرة : دين الفطرة والتوحيد ونادى بضرورة العودة الى منابع الاسلام الصافية مقوّضا سلطة الوصاية أو الوساطة ، تمسك علماء تونس بنفس الأصول وأضافوا اليها علم العلماء وفقه الفقهاء وإذا بهذه السلطة الوسيطة ، سلطة المؤسسات تحوّل الاسلام الى منظومة مختلفة عن الاسلام « الجوهري » أو

(80) إتحاف III : 45

(81) إتحاف VII : 145 ـ 146 .

(82) إتحاف VIII : 109 .

(83) إتحاف VII : 152 .

(84) المنح الالاهية ص 41 .

موازية له ، فإذا هو الاسلام بمنظور مفسّريه وشرّاحه ومبلّغيه . فلم يعد إسلاما واحدا وإنما صار إسلاما متعدّدا ومتنوعا ، ولم يبق لهذه الطائفة إلّا العمل على تثبيت دورها في الأمة فأصبح الاتجاه التصحيحي - لا الثّوري - للوهّابية بما اقترحه من تمييز الجوهر عن التّراكمات كالتّوسل بالأولياء والخضوع للسّائد والتنازل لسطوة العُرف ، شذوذا أو سببا من أسباب التفرقة ومظهرا من مظاهر شقّ عصا الطّاعة في وجه السّلطان .

ومثل هذا الافتراق رغم أنّ الأصول واحدة أدّى الى تبادل التّهم من الجانبين فإذا بالوهّابية تُبدّع من جهتها وتكفّر وإذا بعلماء تونس يعمدون الى نفس السلاح . ومن الطّريف في هذا السياق أنّ الحجّة المعتمدة عند الطّرفين أحيانا هي نفس الآية أو الحديث فيختار كلٌّ شقّ قراءة أو تأويلا (85) ، يعدّدان الغاية ويفرّقان الهدف من النصّ .

إنّ رسالة الوهابية وما أحاط بها من ردود تعبّر عن امتداد ظاهرة عريقة في تاريخ الحضارة الاسلامية فالخطاب فيها واللهجة لا يختلفان بنية وأسلوبا عن أيّ نصّ من أدبيات الفرق أو جدل المتكلّمين ، فكأنّما الطّابع المميز للفكر الاسلامي منذ بروز معضله الخلافة على السّطح صار إقصاء الآخر والقطيعة معه من أجل فرض الذّات ، وبدل أن يُحاور المخالف بموضوعيّة من أجل الاقناع ، يُنقضّ عليه بكلّ الوسائل لتهديم أسس أطروحته ، وقد يتطور الخلاف أحيانا متجاوزا التّصادم الايديولوجي أو المذهبي الى التنافس الإقليمي الضّيق وتلك وجهة أخرى من وجهات الخلاف . فاعتداد التونسيين بمواقفهم على امتداد فقرات الردّ لم يبرأ من النّخوة الاقليمية ، فمن أهداف الردّ الدفاع عن القطر التونسي وأمنه ومن الاجتهادات ما استمد حجّته من ابن عرفة أو البرزلي فلعلّه اعتزاز « بعمل أهل تونس » (86) يواجهون به الشرق عموما . وظاهرة التّنافس أو المثاقفة بين شرق العالم الاسلامي وغربه ليست جديدة وقد

---

(85) إتحاف III : 71 والأمثلة من ردّ المحجوب .

(86) انظر المرجع الثاني بالملاحظة 74 أعلاه .

كان لها جانبها الايجابي المتمثل في إخصاب البحث وإثراء الدراسات وتنوّع التآليف وإذا كانت هذه الظّاهرة تجد من المبرّرات ما يسمح بامتدادها الى القرن XIX فهي تبدو غريبة الى حدّ ما عندما يسعى أحد الدّارسين الى احيائها في الرّبع الأخير من القرن XX فمحمّد بن الرشيد الماجد خصّص في أطروحته (87) محورا للدّعوة الوهّابية في تونس وفي بقيّة البلاد الافريقية نقل ضمنه « النصّ الحرفي للرسالة المباركة » ! ودافع بأساليب عاطفيّة عن الوهابية وجعلها المؤثر الأساسي والوحيد في ما نشأ بتونس في ما بعد من حركات إصلاحيّة إضافة الى أنها حظيت ـ حسب رأيه ـ بمساندة حمودة باشا فأمر بتلاوة الرسالة في جامع الزيتونة !؟ ولم يقابلها بالإنكار أحد « ما عدا الشيخ عمر بن قاسم المحجوب والشيخ إسماعيل التميمي الذي حرّر ردّا مجرّدا عن الحجّة والاقناع . . . » (88) .

فلولا رسالة الوهابية ما كانت تونس حسب هذا التحليل لتعرف إصلاحا دينيا . وهذا الموقف قد عبر عن الصّورة العكسية لما بيّناه من التنافس بين شرق العالم الاسلامي وغربه . ونلمس في عمل ابن الرشيد نزعة للردّ على هذين الشيخين لكنّه يتغافل كليّا عن عرض مضمون الرسالة أو الكتاب ويكتفي بأنتقاء فقرة (89) من رسالة المحجوب ينسبها خطأ الى التميمي ، ولعلها من أكثر الفقرات هدوءا من ناحية اللهجة ، إذ يجيب فيها المحجوب ابن عبد الوهاب عن تأويله تكفير الناس لزيارتهم الأولياء ويعلّق صاحب الأطروحة مدافعا فيقع في ما أشرنا اليه من الانسياق في منعرجات المنطق الاقصائي : « وفي نظري لا يحتاج هذا الردّ الى ردّ لأنه تركّز على الافتراض والمغالطة وإنكار الامر الواقع المحسوس وكذلك شأنه وقد وجّه الملك التونسي رسالة الردّ على طولها الى نجد ولم يناقشها الامام (90) لما فيها من المغالطة

(87) راجع الملاحظة 9 .

(88) ص 253 .

(89) إتحاف III : 65 .

(90) وأنّى له بذلك وهو المتوفّى سنة 1792 والرسالة موضوع الرّدود بلغت تونس في عهد سعود ابن عبد العزيز بن سعود وتولّى الحكم بداية من سنة 1803 .

والتعامل ، أمّا رسالة الإمام فقد لقيت بتونس الصدى البعيد . . . » (91) وهو يظنّ بهذا أنه لم يردّ !؟ ويصرّ في نهاية الأمر على أنّ الشيخين المحجوب والتميمي عميلان لدار الخلافة العثمانية « التي كسبت إحدى الجولات في الحرب الحجازية وطبّلت لذلك وزمّرت وأذنت بإقامة الحفلات » (92) ، هذا والمؤلف كان قد بشّر في مقدّمته بأنّ منهج أطروحته منهج موضوعي لا تاريخي !؟

إنّ ما تصدّى له محمد بن عبد الوهاب وما خالفه فيه العلماء لم ينته الفكر فيه الى الحسم فمسألة البدع وتنوّعها ما تزال قائمة في المجتمع الإسلامي المعاصر تفرضها الفجوة الواضحة بين استقرار النصّ الشرعي وظهور مستحدثات تجدّ في كلّ حين بحكم الاحتكاك بأنماط عيش مغايرة لما ساد عند المسلمين ، توقع في التردّد وتغذّي التناقضات فإذا مفهوم المعاصرة يسلّط أيضا على البدع فتصبح مشكلتنا البدع المعاصرة وهي « كثيرة بحكم تأخر الزمن وقلّة العلم وكثرة الدّعاة الى البدع والمخالفات وسريان التشبّه بالكفّار في عاداتهم وطقوسهم . . . » (93) . هذا مع عمق تأثير التقاليد وسيادة العرف في الحياة الاجتماعية ممّا أنشأ توتّرا بين الدين نصّا والدين ممارسة . أو بوجه آخر بين الدّين المجرد والدين كما يفهمه الناس ويؤولونه فاذا البدع عند أحد الوهابيين المعاصرين (94) « بريد الكفر وهي زيادة دين لم يشرعه اللّه ولا رسوله » . أمّا عن البدع المعاصرة فهي نفس التي واجهها ابن عبد الوهاب في عصره مع إضافة أخرى مثل إقامة المآتم وصناعة الأطعمة واستئجار المقرئين . . . وهي تؤكّد سيادة العرف واستحكامه في ضمير المسلمين ومنافسته الحاسمة لأصول الدين .

(91) ص 254 .

(92) ص 255 .

(93) بيان نماذج من البدع المعاصرة : العقيدة الاسلامية د. صالح بن فوزان الفوزان مجلة الدّعوة عدد 1142 ، 7 شوّال 1408 هـ/23 ماي 1988 ص 12 ـ 13 .

(94) نفس المرجع ص 13 .

وعن طبيعة الفكر الاسلامي الحديث ـ ونحن حاولنا تحليل أمثلة منه ـ فإنّه فكر خاضع لمسار دائري يحوم ابدا حول البدايات ويلتفت الى الوراء بشدّة ، فهو لم يخرج من دائرة الجدل الكلامي أو التّصادم الدائم بين الفرق ، كيف لا ومضامينه تكرّس ـ كلّ من ناحيتها ـ مقولة الفرقة النّاجية والفرق الهالكة . لكنّ انغلاق هذا الفكر على نفسه في وقت بلغ فيه الغرب عصر الأنوار وأخذ يخطّ لنفسه مسارا على أسس جديدة لم يعدم ظهور نزعات « تحديثية » موازية لم تُسقط من حسابها ضرورة التّوجه بالخطاب الى العلماء المتصلّبين الرّافضين لكلّ جديد شعورا منهم بالامتلاء والاكتفاء . فالآخر عندهم ـ سواء كان من داخل المنظومة الاسلامية فضلا عمّن كان من خارجها ـ لا يُلتفت اليه لأنه « مبتدع » أو « فاسق » أو « كافر » تجب محاربته وقطع دابره . فقد ألحّ خير الدين التونسي (1822 ـ 1889) مثلا على إقناع العلماء بانسجام ما دعا اليه من التنظيمات مع الاسلام واجتهد من أجل كسب مساندتهم لمشروعه الإصلاحي فهم سلطة ذات شأن في المجتمع بإمكانها تشجيعه أو الاجهاز على طموحاته ، وقد كانت مهمّته هذه دقيقة ولم تخلُ من عناء ، فكيف يتيسّر له اسقاط مقولات غربية دخيلة على بنية عقل يستمد آلياته من نسق حضاري متشبّث بالسّكون والسّلامة لا في مواجهة الغرب فحسب وإنما في مواجهة كلّ ما لا ينسجم مع أطروحته ومقولاته وإن كان طرفا من داخل المنظومة الاسلامية ذاتها ؟

إنّ الدّعوة الوهابية وما أثارته في تونس من ردود ليست خروجا عن القاعدة بقدر ما هي مثال من العصر الحديث لتواصل نفس القضايا الفكرية وتواترها ودليل على انتشار نفس آليّات المعالجة وأساليب الحوار « الدّامي » منذ نشأة الخلافات الأولى في الاسلام والى اليوم .

فما الفرق بين الأمس واليوم إذن وهل يكون الغد أفضل ؟ وما الحدّ بين الصّراع الإيديولوجي ماضيا وحاضرا ؟ والى متى سيظلّ هذا الفكر يدور حول نفسه ؟

**عبد الرزاق الحمامي**
**دار المعلمين العليا بسوسة**

# من إشكاليات المعجمية
# ونظريات علم الدلالة (1)
# متى يُصبح المعجم بنية ونظاما ؟

بقلم : محمد رشاد الحمزاوي

I مـدخــل :

1 ـ 1 للمعجم علاقة بعلوم عدة وبالخصوص بعلم الدلالة الذي تربطه به صلة وثيقة إذ أنهما يكادان يقتصران على الدلالة ومسائلها ومناهج معالجتها ، ويواجهان إشكالية مشتركة ، مفادها أنهما مازالا يستعصيان على كل المحاولات الرامية الى إخضاعهما لبنية أو نظام ، مثلما هو الشأن في العلوم الصحيحة وفي بعض العلوم اللسانية والانسانية .

1 ـ 2 فلقد أثبتت النظريات اللسانية الحديثة على اختلاف مناهجها أن اللّغة بنية (2) قائمة الذات ، لها نظام معين سيما في مستوى الأصوات والصرف والنحو (3) . وتشهد بذلك البحوث والدراسات التي خصصت لهذه الميادين من بدايات القرن التاسع عشر حتى السبعينات من القرن العشرين

---

(1) وسنطلق عليها في هذا البحث اسم السيمية تعريبا للكلمة **Sémantique** عملا بقرار مجمع اللغة العربية بالقاهرة .

(2) هي نظام يخضع لقواعد ويثرى بحسب تلك القواعد او القوانين . وهي تتميز بمفاهيم الشمولية ، والتحول ، والتوازن الذاتي ـ أنظر. J. Dubois, Dictionnaire de Linguistique - Paris 1973

(3) انظر **P. Le Goffic** Initiation aux problèmes de la Linguistique moderne - Paris 1975.

الذي تبوأت فيه اللسانيات منزلةالسبق على العلوم الأخرى (4) فأصبحت ضرورة منهجية ومعرفية في علوم انسانية عديدة (5)، بل « مودة » مستبدة لا يستغني عنها وعن مناهجها الباحثون والدارسون . ويكفينا أن نذكّر في هذا الصدد بطغيان المدرسة البنيوية وفروعها المختلفة التي أقرت لغة بنيوية تصنيفية (6) . فغلبت فيها المواصفات على قضايا اللغة واستعمالاتها في الميادين التربوية والتعليمية. ويبرز مفهوم البنية وآلياتها قاهرا في مناهج ومقاربات المدرسة التوليدية التحويلية (7) التي تمازجت معادلاتها ورموزها بقضايا اللغة ، حتى أصبحت الرياضيات لسانية واللسانيات رياضية (8) ، لا سيما وأنها انطلقت من نظرية ماركوف الرياضية ، وأن شومسكي صاحبها ، قد سبق له ان بادر بتقديم مفهوم « التحويل النحوي » الى مؤتمر الرياضيات المنعقد بنيويورك سنة 1960 .

1 ـ 3 ولقد سعت العربية الى أن تلحق بالركب في محاولات متفككة متناثرة ، تدل على أن هذه القضايا ، ولا سيما قضية البنية (9) ، لم تثبت لها فيها قدم راسخة لاسباب عدة (10) . المهم هو أن البنية قد اصبحت اقتناعًا

---

(4) التقاليد العلمية الحديثة تفيد بان العلوم لا تتطور متوازية ، ومتناسقة بل تنافسا ، وتسابقا ، وزيادة بحسب ما لها من المناهج الجديدة، والنظريات المستنبطة .

(5) انظر Histoire et Linguistique لـ Regine Robin باريس 1973 حيث تسعى الى ان تطبق منهجية البنيوية على التاريخ .

(6) لقد برز في هذا الميدان اللساني الامريكي هاريس Haris في كتبه المختلفة لا سيما في كتابه Methods in structural Linguistics (مناهج اللسانيات البنيوية) شيكاغو 1951 .

(7) انظر Jos Nivet في Principes de la grammaire de generative (مبادىء النحو التوليدي) باريس 1974 .

(8) نفس المصدر ص 26 و31 و40 .

(9) لم توضع في العربية دراسة مستكملة شافية في هذا الشان : آنظر المؤلف المختصر : أهم المدارس اللسانية ، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية ـ تونس 1986 وهو يحتاج الى نظر ومراجعة .

(10) لم يطبق لنظرية البنيوية على العربية الى الآن في مستوى النحو والصرف اللذين ظلا تقليديين منهجا على ما فيهما من مناسبات هامة للبنيوية ومناهجها .

علميًا ولو في المستوى النظري لأنها خاضعة بالخصوص للشكلنة (×) التي تُعْتَمَدُ لاستقراء أنماط آلية يقاس عليها لضبط خصائص كل اللغات ، او لغة واحدة في المستويات الصوتية ، والصرفية ، والنحوية ، والسعي الى استغلالها في ميادين التربية والاعلامية والترجمة الخ . . .

**II الاشكاليـــة :**

2 ـ 1 وعلى هذا الاساس يعتقد اللسانيون أن مفهوم البنية مقاربة أساسية لا بد من تعميمها على جميع فروع اللغة ، لا سيما على المعجم الذي اصبح اليوم من أهم مشاغلهم ، لانه مجمع علوم اللغة وآدابها ونصوصها . فأصبحت لكل نظرية لسانية قضية مع المعجم ، لانه تعذر الى حد الآن اخضاعه الى بنية خاصة به ، اعتبارًا الى الاشكالية القائمة بينه وعلم الدلالة الذي سنطلق عليه في بحثنا هذا مصطلح « السيمية » (×) . وتنحصر الاشكالية في استكشاف الصلة القائمة بين المنطق واللسانيات ، اي بين التجربة غير اللغوية والعبارة اللغوية التي تؤديها ، اي بين الأشياء ومدلولاتها . وذلك هو موضوع « السيمية » التي تعتبر الوسيلة او النظرية التي تبحث في المدلولات (×) ، وخاصة في المدلولات اللغوية ، موضوع المعجم الذي كثيرا ما يقتصر على وصف الكلمات ، دون حل الغاز دلالاتها ، حسب مناهج قياسية متفق عليها . ويشهد بذلك اختلاف المعاجم في تعريف مداخلها ، دون الخضوع الى منهج مشكلن يضبط تلك التعريفات حسب بنية او نظام يطبق على جميع المعاجم . إن اعتماد المعاجم على تعريفات (11) عدة مثل

(×) نعني بالشكلنة إخضاع اللغة الى لغة شكلية Formelle تكون نمطا يقاس عليه مثلما هو الشان في اللسانيات التوليدية .

(×) تفضل كلمة السيمية لصلتها بسمة ووسم ، فضلا عن أن علم الدلالة فيه لبس بين الدال والمدلول وقد خصصنا الاولى لـ Signifié والثانية لـ Signification للضرورة .

(×) المتعارف أن المدلول مخصص في المعجم العربي اللساني الحديث لـ Signifié. لكننا نعتبر أن المعجم يستوجب ان نخصص مصطلح المدلول لـ Signification .

(11) رشاد الحمزاوي من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا ـ بيروت 1986 ص.164 ـ 168 .

التعريف الاسمي وفروعه ، والتعريف المنطقي والتعريف بالاستشهاد ، والتعريف بالصورة ، والتعريف البنيوي ، دليل على أنها لا تنطلق من ذهنية معجمية منظمة ، ان لم نقل من بنية مقررة .

2 ـ 2 وبقطع النظر عن اختلاف النظريات اللغوية في اعتبار المعجم قضية ثانوية ، او قضية اساسية ، مثلما هو الشان في النظرية التوليدية التحويلية حيث تبدو الصلة وثيقة بين العنصر الدلالي والعنصر المعجمي وتفاعلهما المستمر (12) ، فاننا سنسعى الى مقاربة المسالة من خلال المقاربات البنيوية ، على امل دراستها من زاوية المقاربة التوليدية التي تحتاج الى عناية خاصة ، باعتبار ما لها من رموز ومعادلات يجب التطبيق لها ، مما يستلزم تخصيص دراسة مستقلة لها . والملاحظ ان العناية بالنظريات البنيوية والسعي الى تطبيقها على العربية حسب الامكان ، يدعونا في اول الامر الى تقديم توضيحات اساسية تتصل بوسائل العمل التي سنعتمد عليها في بحثنا هذا ، كما تتصل بالقضية المطروحة وجوهرها ، ومن ذلك :

2 ـ 3 ● الخلافات الاصطلاحية البارزة القائمة بين اللسانيين العرب في شان السيمية وفروعها . فلقد لاحظنا فوضى كبيرة في المعاجم العربية اللسانية الحديثة ، مما تشهد به اللوحة التالية المركزة على اربعة مؤلفات معجمية لسانية عربية معاصرة (13) مترجمة عن الفرنسية او الانكليزية :

---

(12) عبد القادر الفاسي الفهري : المعجم العربي ـ نماذج تحليلية جديدة دار تو بقال للنشر ـ الدارالبيضاء 1982 ـ وقد قدم لهذا الكتاب بمجلة المعجمية العربية بتونس العدد الرابع 1988 ـ 1989 .

(13) وهي حسب الترتيب التاريخي :

(أ) محمد علي الخولي : معجم علم اللغة النظري ـ بيروت 1982 .

(ب) مجموعة من الاساتذة : معجم مصطلحات علم اللغة الحديث ـ بيروت 1983

(ج) عبد السلام المسدي : قاموس اللسانيات ـ تونس 1984

(د) محمد رشاد الحمزاوي : المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية تونس ـ الجزائر 1987

| المصطلح الأوربي | (1) | (2) | (3) | (4) × |
|---|---|---|---|---|
| 1) Semantique Semantics | علم الدلالة علم المعاني | علم الدلالة | الدلالية | السيمية - علم الدلالة - علم السيمانتيك |
| ب) Semasiologie Semasiology | علم الدلالة - علم المعاني | علم الدلالة | الدالية | علم السيمانتيك - دراسة التغير في المعنى |
| ج) Semiologie Semiology | علم الرموز | علم الرموز | العلامية | الساميولوجيا - علم العلاقات - علم السيمانتيك - دراسة المعنى في حالة سنكرونية |
| د) Semiotique Semiotics | علم الرموز | السيميوتية - علم الرموز | السيميائية | — |
| هـ) Onomasiologie Onomasiology | دراسة الأعلام | دراسة العلاقات الدلالية | المسمياتية | — |

(الترجمات العربية)

2 ـ 4 ● ● ورود مترادفات اصطلاحية في المعجم الواحد من ثلاثة معاجم«14» ، فنجد في المصدر الاول أنّ Semantics و Semasiologie تفيدان « علم الدلالة وعلم المعاني » ، و Semiology و Semiotics تفيدان « علم

(×) كثرة المترادفات الواردة في هذا المعجم تعود الى أنها مأخوذة من مصادر مختلفة ، خلافا للمعاجم الأخرى التي قررت اختيار وفرض مصطلح فردي واحد دون القيام بدراسة ميدانية كما هو الشأن في مؤلف الحمزاوي .

(14) باستثناء قاموس اللسانيات للمسدي الذي سعى الى التمييز بين مختلف العلوم المعنية بالامر .

الرموز » ، و Onomasiology و Onomastics تفيدان دراسة الأعلام (15) . وهو خطأ فادح .

ونجد في المصدر الثاني ان semasiology, وSemanticsتفيدان « علم الدلالة » و,semiotique وsemasiology تفيدان « علم الرموز » . اما المصدر الرابع فنجد فيه ان semiologie وsematioloyوsemantics تفيد كلها « السيمانتيك » . إن الإضطراب السائد في المصطلحات العربية ، وما وراءها من علوم ، يعكس الى حد ما اضطراب مصطلحات اللغتين المنقول عنهما ، فضلا عن الأخطاء المتعلقة في تعريف تلك العلوم ووظائفها في نطاق العربية .

2 ـ 5 ● ● ● المصطلحات الاساسية خمسة . ولقد سعينا الى أن نشتق أربعة منها من أصل واحد ، كما هو الشأن في اللغات الاوروبية التي أخذتها كلها من Sema اليونانية التي تفيد العلامة ، والوسم ، والوشم . فلقد رأينا من المفيد أن نسميها ونعرفها بما يلي :

أ) **السيمية** تعبيرًا عن Semantics - Semantique ، وهو مصطلح مجمع عليه في مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، فضلا عن صلته بمفهوم السمة . وهو علم محور يهدف الى دراسة الدلالات والمدلولات اللغوية لا غير .

(ب) **السيميائية** تعبيرًا عن Semasiologie . وهو فرع من فروع السيمية غايته دراسة المدلولات انطلاقا من الالفاظ التي تعبر عنها (16) . وهي تهم المستمع بالدرجة الاولى .

(ج) **المُسَمَّائيّة** : تعبيرًا عن Onomasiologie ـ وهو كذلك فرع من السيمية غايته دراسة المسميات المختلفة او الدوال التي تطلق على مدلول او مُتَصَوَّر واحد . وصلتها وثيقة بالمتكلم (17) .

---

(15) الخطأ واضح لأن علم دراسة الأعلام هوOnomastics .

(16) Kurt Baldinger فيVers une semantique moderne(نحو سيمية عصرية) باريس 1984 ص 228 ـ 236 .

(17) نفس المصدر ص 237 ـ 242

(د) **السيميوتية** : تعبيرًا عن Semiotics - Semiotique وغايتها دراسة نظم التواصل الخاصة مثل قانون الطرقات ، وقانون المرور ، والارتال الخ . . .

(د) **السيمياوية** : تعبيرًا عن Semiologie . وغايتها دراسة طرق التواصل من ذلك سيمياوية الرسم والنحت . وهي تختلف عن السيمية التي تدرس مدلولات الرسم مثل الخطوط والالوان والمواضيع الخ (18) .

2 ـ 6 ● ● ● ● في السيمية والمعجمية مصطلحات أساسية أخرى تتداخل أحيانا إلى حد الالتباس في العربية وفي غيرها لا بد من توضيحها . فهناك مصطلحا Concept وNotion اللذين عبرنا عنهما بلفظة « **مُتَصور أو مفهوم** ، ومصطلحا Signification وSens وقد عبرنا عنهما بلفظي **مدلول ومعنى** ، ومصطلح Usage الذي اخترنا له لفظ الإستعمال . اما في مستوى المعجم فلا بد من التمييز بين مصطلحات Lexicon - Lexique وDictionary - Dictionnaire و Vocabulary - Vocabulaire وGlossary - Glossaire . وقد سبق لنا أن أطلقنا عليها المصطلحات العربية التالية : **الرصيد ، المعجم ، مخصص الالفاظ وقائمة الالفاظ** (19) ، وإن حصل أحيانا تداخل بين مصطلحي الرصيد، والمعجم ، كما هو الشان في اللغات الأوربية .

ولقد أكدنا على هذه المصطلحات واشكالياتها لأننا سنجد لها أثرًا في القضايا المطروحة في هذا الموضوع ، فتوضيح شأنها يساعد كثيرًا على إدراك النظريات والمقاربات التي تتعامل بها .

IV الجـــــدل :

3 ـ 1 فلم هذا التنافر بين المعجم والسيمية وبين البنية وهذين العلمين ؟ الحجج تبدو متعددة ومبررة . فإن من اللسانيين ، وخاصة البنيويين الذين استبدوا باللسانيات حتي الستينات من يعتبر ان السيمية التي يرتكز عليها

(18) Georges Mounin في Clefs pour la Semantique ـ باريس 1972 ص 10 .

(19) محمد رشاد الحمزاوي : من قضايا المعجم العربي ، السابق الذكر ص 171 .

المعجم كثيرا ، لم تبلغ سن الرشد ، لتوفر للمعجم مايؤهله لوضع بنية مثل البنية الصوتية او النحوية . فلقد اتخذت المدرسة البنيوية على العموم موقفا حذرا من المسألة ، مما دعا أغلب أقطابها الى عدم العناية بمجال السيمية . فإن كان بلومفيلد قد خصص فصلا في كتابه (20) لقضية المدلول ، فإنه يلاحظ : « إن تعريف مدلول كل شكل من كل لغة، تعريفا علميا يسوجب منا أن نستوعب معرفة علمية على غاية من الصحّة وتتعلق بكل ما يشمل محيط المتكلم . الا أن المعرفة الانسانية ضئيلة جدا إن قارناها بذلك . » (21) .

فالعلامة اللغوية تعكس واقعا خارجا عن اللغة يختلف عنها . وهو مايطلق عليه المناطقة مصطلح **المرجع الذي لايمكن أن نعرفه في كل الحالات بالطريقة الاشارية** (×) **مما يفترض أن قضية دراسة المدلول لاسيما في مستوى المعجم هي من أعوص القضايا اللسانية المطروحة . إن اولمان** ، (Ulmann) صاحب كتاب «السيمية» ، يرى أنه يستحيل وضع بنية معجمية لاستحالة ذلك في السيمية . فإن صح ذلك في مستويات معينة مثل الألوان ، والرتب العسكرية ، والانساب ، فإن ذلك يستحيل في **مخصصات الالفاظ** الأخرى التي تكون كتلا متفككة ، وعناصر لانهاية لها . ولقد أيد ذلك الرأي السيميائي الفرنسي جيرو ، (Giraud) الذي قال « إن الحقل المعجمي لايكون بنية مثلها مثل النظام الفونولوجي حيث تؤدي كل لفظة وظيفة مشتركة ضرورية بالنسبة للمجموعة » ـ (22) ، **لأن الألفاظ غير المبررة او الاعتياطية** ، تفوق بكثير **الألفاظ المبررة**(×) .

3 ـ 2 إلا أن هذا الموقف ليس موقفا مستبدا بكل البنيويين ، إذ يعتبر بعضهم أن استحالة الاحاطة بقضية المدلول ، لايستحيل معها أن نلاحظ في

---

(20) Bloomfield في Le language (اللسان) ـ باريس 1970 .

(21) G. Mounin في Clefs ص 16 .

(×) مقابل Definition déictique ou ostensive .

(22) G. Mounin في Clefs ص 32 .

(×) مقابل لـ : Termes immotivés et Termes motivés .

نطاق البنيوية نفسها ، أن كل تحول في المدلول ، يوافقه غالبا تبدل في الشكل والبنية . ولذلك يستحيل علينا أن نلغي كل ماله صلة بالمدلول ، لاسيما في مستوى المعجم - فهناك حينئذ تناقض وجب رفعه . فمن جهة نلاحظ الافتراض المبدئي الذي يقر للمعجم بنية ضمنية ، يعتمد عليها ، لأنه يستحيل على الكلمات ان تتواجد عشوائيا في أذهاننا ، وبالتالي في المعجم الذي ليس مجرد مجموعة من الكلمات والمصطلحات المتراكمة . ولذلك سعى المعجميون إلى البحث عن بناء معجمي لتصنيف المدلولات تصنيفا دلاليا معجميا . فالمعاجم محاولات متتالية لبناء دوال المعجم ، في انتظار منهجية مركزة تحقق بنيته الدلالية . ومن جهة أخرى نلاحظ ان هذا الافتراض المعقول لايمنع من اعتبار المدلولات مستعصية على الخضوع إلى دراسة تحليلية بنيوية .

وفي هذا الصدد يجدر بنا أن نشير إلى أن هذا الجدل قائم في نطاق العربية المعاصرة إذ نجد له صدى عند حسان تمام (23) وعبد القادر الفاسي الفهري (24) الذي يقر في نطاق النظرية التوليدية التحويلية أن المعجم مطواع للبنية والنظام ، بالرغم من فشل محاولة كاتز Katz وفودور Fodor لارساء قواعد سيمية توليدية (25) ، وباعتبار خروج لكوفLakof (26) عن المعلم تشومسكي ، فضلا عما وُجّه من نقد للسيمية التوليدية خارج نطاقها (27) . ان القضية ابعد من أن تستوعبها نظرية واحدة ، مما يشهد بها تطورها المستمر ، وتقره النظريات والمقاربات التي سنعرض لها في هذا البحث .

---

(23) حسان تمام : اللغة العربية معناها ومبناها ص 312 ـ 322 .

(24) عبد القادر الفاسي الفهري : المعجم العربي السابق الذكر .

(25) P. le Goffic و Furchs، السابق الذكر ص 78ـ79 وClefs, G. Mounin ص 168 ـ 169 .

(26) في Instrumental adverbs and the concept of deef structures in Foundations of G. Lakoff . Language, vol 4 n° 1

(27) G. Mounin في Clefsص 206 حيث يفيدنا بنقد المدرسة الايطالية لمدرسة شومسكي

IV **المقاربات النظرية :**

4 ـ 1 ونعني بها النظريات والمحاولات اللسانية التي سعت منذ الخمسينات إلى أن تجد جوابا للاشكالية المطروحة سابقا . ولقد رأى جورج موناي Georges Mounin أن يقسمها الى أربع نزعات بما في ذلك النزعة التوليدية . ونحن لا نقره عليها جميعا ، فضلا عما اتسم به عرضه لها من اضطراب وتداخل ، وتحيز أحيانا لآراء البنيويين على حساب النظرية التوليدية ، واهمال للمحاولات الالمانية في مستوى **السيميائية والـمُسَمَّائيّة** . فمن تلك المقاربات :

4 ـ 2 (أ) **المقاربة السيمية الشكلية** : وهي تعتمد على أمارات شكلانية يمكن استقراؤها من أشكال الالفاظ المعجمية . فهي تفترض ، اعتمادًا على مفهومي الدال والمدلول عند سوسير ، وجود بنية تكون فيها قيمة كل لفظ باعتبار حضور أو غياب قيم ألفاظ أخرى . إن مفهوم المدح مثلا ، مربوط ببنية أو بنظام يَندرج فيه الشكر والفخر والاطراء والثناء والتبجيل والتمجيد الخ . فإن دخل فيها « التطبيل والتزمير والتلحيس » ، فإن قيمة الكلمات الثلاث الجديدة ، ستكون على حساب قيم مدلولات الكلمات السابقة الموجودة على الساحة . إلا أن ذلك لا يؤهلنا لنستخرج من المعجم أمارات شكلانية مثل الأمارات التي تربط بين مشتقات الكبريت في الكيمياء (28) :

[S] : Fe $So_4$; $H_2$ $So_4$ $HSo_4$, $Hso_2$.

ويمكن ان نتصور في هذا الاطار كذلك نظاما معجميا شكلانيا انطلاقا ، مما يسميه دي سوسير بالالفاظ المبررة (مثل كتب ، كاتب ، مكتوب ، كتابة الخ) ، وهي متوفرة ومترابطة بكثرة في الاشتقاق العربي ، مقابلة بالالفاظ غير المبررة (إسم حصان مثلا تقابله مسميات عديدة في لغات أخرى للتعبير عن نفس الحيوان) .

(28) نفس المصدر ص 35 .

4 ـ 3 ولقد سعى المستشرق المشهور كنتينو Cantineau بالاعتماد على آراء تروبستكوي Troubestkoy (29) ، إلى أن يبنى في هذا السياق نظرية سيمية معجمية شكلانية ، وذلك بالتركيز على منهجية المقابلات المعتمدة في الفونولوجيا ، لاسيما في مستوى الاشكال الصرفية وبالخصوص في مستوى تصريف الأفعال والمنحوتات الهندأوربية بصدورها وأحشائها ولواحقها . وهذا ممكن في العربية باعتبار سوابق واحشاء الأفعال المزيدة مثلا . الا أن هذه البنى على أهميتها ، لا توفر لنا بنية او نظاما ، يشمل الالفاظ المعزولة التي هي أساس المعجم والمكونة لمادته الكبرى .

ولقد طبق لهذا المنحى ديبوا Dubois في دراسته المتعلقة **بمخصص الالفاظ السياسية والاجتماعية** (30) . فلقد ركز مثلا على **المقابلات الاضداد** (مثل حرية ـ رجعية) وعلى **التماثل** الذي كثيرًا ما يفيد الترادف (عهد الجماهير ، والشغالين ، والعمال) وعلى **الترابط** (الثورة مربوطة بالحرية والفوضى والتقدم ، والاشتراكية والعمال) **والتعادل** (فلاح = فقير = مظلوم =ثائر) . إن هذه البنية تعتمد كثيرًا على الثنائية ، ومبدإ السلب والايجاب اللذين ، يوافقان نسبيا نظام الفكر الانساني ، ولا يمكن لهما أن يشملا مفهوم النظام والبنية : « وهو جرد جميع الوحدات التي يمكن لها أن تظهر في نقطة معينة من النص ، واختيار إحداها بإقصاء كل الوحدات الأخرى في تلك النقطة . فبالنسبة للصواتم يوجد عدد معين من النظم مربوط بعدد محدود من النقط المتميزة من النص » .

يبدو وأن القضية مستحيلة ، إن تجاوزنا ميدانا معينا وبالأحرى الألفاظ السياسية والاجتماعية الى جميع النصوص التي تعبر عن ميادين أخرى ، يجب على المعجم ان يحويها كلها ، وأن يقرّ لها نظاما موحدًا شاملا كاملا .

---

(29) وهو لساني تشيكي يعتبر مؤسس علم الفنولوجيا . ويشهد بذلك مؤلفه Principes de phonologie (مبادئ الفنولوجيا) ترجمة Cantineau باريس 1967 .

(30) Jean Dubois في Le vocabulaire Politique et Social en France de 1869 à 1872 - Paris . 1962

5 ـ 1 (ب) **المقاربة السيمية المفهومية** : وغايتها وضع بنية للمعجم بالاعتماد على خصائص الالفاظ ، من دون اعتبار اشكالها ؛ وهي خصائص مرتبطة بتصورات خارجة عن اللغة ، وأساسها الانطلاق من صورة ، بالمعنى المنطقي والفلسفي ، او من فكرة او مفهوم خارج عن كل تحليل لغوي . وهي نوع من الرهان المنهجي الذي يعتمده الباحث الذي يقر حقلا تصوريا او مفهوميا يدرج فيه مثلا المدح ، والشكر ، والثناء ، والفخر ، والاطراء الخ .

إن اعتماد الحقل المفهومي اوالتصوري اختياري ، يفترض وجود مناسبات (×) قائمة ومترابطة داخل ذلك الحقل . ولقد آزر هذه المقاربة اللساني الألماني يوست ترير Y. Trier بما أسماه **بالحقل اللغوي** (×) والفرنسي جورج ماتوري G. Matoré (31) بما أسماه **بالحقل المفهومي** (32) ومن عناصره : **الكلمات الشواهد** (×) ، وهي المصطلحات الجديدة التي تدل على أحداث وأشياء جديدة طارئة على المجتمعات او الأفراد ، **والكلمات المفاتيح** (×) الحاملة لتصورات أساسية جديدة تطرأ من جيل لآخر . وهو يعتبر الجيل مقياسا للتطورات والتحولات .

5 ـ 2 ويهمنا من هذا النوع من المقاربات المحاولة التي خصصها جان كلود غردان J. C. Gardin وأصحابه للقرآن وعنوانها « **تحليل مفهومي للقرآن** » (33) **غايته**تيسير مهمة المفسرين . فهو مثال مطبق قد انطلق من **مجذة**

---

(×) يعني بها مفهوم Rapport ، وهو مصطلح عربي قديم إذ يقال مثلا بين المصطلحين مناسبة مثل مناسبة التجاور .

(×) ويعنى به مفهوم Sprachfield .

(31) G. Matoré في **La Méthode en Lexicologie** ، باريس 1953 .

(32) نفس المصدر . ويعني به Champ notionel .

(×) ويعنى بهاMots témoins .

(×) ويعنى بهاMots clés .

(33) J. C. Gardin في Analyses Conceptuelles du Coran, Mouton - Paris La Haye - 1963 .

مكنز (×) بها 430 جذاذة مثقوبة ، نقل عليها ما أسماه **بالمفاهيم البسيطة المفردة** (×) التي بالقرآن والتي تسمح بتراكبها أن تربط بين المفاهيم المشتركة والمتخالفة وتحققِ منها مئات الآلاف من الترابطات بين المفهوم البسيط والمفاهيم ألـ 430 .

ولقد استنتجت تلك الجذاذات من **قانون** قسم × القرآن الى ميادين أساسية كبرى هي **الشكل** (اي الصيغ للامر او الوعظ ، او النهي الخ) . **والاطار** (الكائنات) **والانتربولوجيا والالاهيات ، والأخلاق ، والدين** .

وتندرج تحتها مفاهيم مختلفة . فتحت الانتربولوجيا نجد كل ما له علاقة بالفيزيولوجي والنفساني ، والاجتماعي ، والمؤسسات ، والثقافة والماديات . ويشار الى كل المفاهيم برموز او بحروف من ذلك أن الكائنات التي تتعلق بميدان الاطار يرمز لها بحرف (D) . من ذلك :

D1 = الله .

D2 = القوى .

D3 = الالهة الآخرون .

D4 = الملائكة .

D5 = الجن .

ويرمز بحرف (P) الى الأنبياء : فمن ذلك :

P1 = محمد رسول الله .

P2 = الرسل الآخرون .

ويرمز بحرف (M) الى البشر . فمن ذلك :

M1 = البشر الطيبون .

M2 = البشر السيئون .

---

(×) Fichier thesaurus .

(×) ويعنى بها Concepts elementaires .

(×) ويعنى بها Codes Unitaires .

5 ـ 3 فإن ركبنا جذاذات تلك المفاهيم الواحدة على الأخرى، تعاملت، وترابطت وتولدت منها مفاهيم أخرى، وبالتالي ينشأ منها معجم توليدي، يمكن له ان يوفر لنا بفضل الـ 430 جذاذة مفاهيم معجم القرآن المنظمة. فإن أخذنا مثلا الرمز « D » الذي يشار به الى الكائنات وركبنا جذاذة (D1) الدالة على الله على جذاذة (D5) الدالة على الجن، لأعطتنا كل النصوص التي يتعامل فيها هذان المفهومان فنتحصل على الجذاذات التالية.

876 ؛ 877 ؛ 898 ؛ 1667 ، 6668 ، 1878 ، 3262 ، 3264 ، 3887 ، فنستخرج منها مفاهيمها ومدلولاتها حسب توزيعاتها بسياقاتها ـ ولنضرب مثلا لذلك. فان ركبنا B1 الدالة على الوجود، على D1 الدالة على الله، تحصلنا على:

« وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَـٰنُ الرَّحِيمُ (البقرة 2/163).

فنستخلص منها مفهومين وهما: وحدة الله، ورحمته. فتحصل لنا ثلاثة مفاهيم باعتبار مفهوم الوجود. فإن ركبنا جذاذاتها على بعضها، تعاملت حسب اشكال مختلفة منها:

(1) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَاهٍ إِلَّا إِلَاهٌ وَاحِدٌ، وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابٌ أَلِيمٌ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (المائدة 5/73 ـ 74).

(2) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ ٱلْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ (الحشر 59/22).

ولا يمكن للجذاذات أن تعطينا الآية التالية للاية 22 في سورة الحشر وهي:

(3) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ... (الحشر 23) لان مفهوم الرحمة غير موجود فيها وإن كان يوجد فيها مفهوم الوحدانية الالاهية.

5 ـ 4 فهل يعني هذا أن هذه الطريقة ستوفر لنا معجم القرآن منظما مبنيا ؟ ذلك ما لا يمكن الجزم به لان الوحدات السيمية كثيرًا ما تطغى على الوحدات المعجمية ، فيعسر عليها استيعابها لان « ثراء الأثر المكتوب لا تستنفذه ، اعتبارًا الى محتواه المفهومي ، مجموع الفاظه المعجمية » (34) ، من ذلك ان مفاهيم كثيرة لا تبرز في شكل كلمات ، بل في جمل كاملة لا توفر مفهوما شكليا يمكن إدراجه في الفهارس او المعاجم .

ويضاف الى ذلك ان مقاربة «المفهوم او التصور» تحتاج الى نظر من ذلك أن قيمة (×) اللفظ السيمية ، حسب المقاربة السوسيرية تفترض في رأي اللساني بويسنس (Buyssens) توفر كل القيم الأخرى مما يستدعي ربط بنية المعجم بالفاظ كل فرد باعتبار ان بنية معجم المعلم ليست بالضرورة بنية معجم الطبيب مثلا ، فضلا عن أن بنية المعجم تتغير من لغة الى أخرى وما توفره من مفاهيم لتغذية الحقول المعجمية . فإن كان الثلج أبيض في كل اللغات ، فإن ألوانه تتجاوز الخمسة على أقل تقدير في لغة **الإسكمو** .

أما الحقل المفهومي المعتمد على الكلمات الشواهد والكلمات المفاتيح ، فانه يعتمد على تصورات بحتة لا تؤيدها معطيات إحصائية مضبوطة مما آل باصحابه الى التخلي عنه لا سيما وأن اللغة لا تقتصر على الكلمات الشواهد والمفاتيح . ولا شك أن مثال التحليل المفهومي للقرآن لا يكفي على طرافته ، لان القضية تستوجب بنية معجم كامل . فلا يمكن أن يقاس عليه على الاقل في مستوى الكم .

6 ـ 1 (ج) **المقاربة السيمية المنطقية** : وهي متكونة من مجموعة من المقاربات تهدف الى تحليل المدلول بمفرده ، معزولا عن غيره وذلك ببنائه انطلاقا من وحدات صغرى ، أي من **الدوال الدنيا** ، حسبما دعا الى ذلك اللساني يلمسلاف Hjelmeslev الذي ميز في الكلام او النص بين **المحتوى والعبارة** ، مبينا استحالة تصور بنية سيمية معجمية على غرار البنية الصوتية

(34) نفس المصدر ص 8 .

(×) ويعني بها Valeur .

اوالصرفية او النحوية . ولذلك فلا بد من اعتماد طريقة استخراج الوحدات الدنيا باعتماد منهج **المعاوضة** (×) . ومثال ذلك ان اللفظة سَرَق مكونة من ثلاث وحدات صوتية دنيا فان عوضنا / س / بـ /ـش / تحصلنا على شَرَق فنقول شَرَقت الشَّمْسُ ، فإن استبدلنا عين الفعل الثاني بكسرة فنقول : شَرِقَ الدم في عينه ظهر ولونه أحمر من الخجل . في مستوى الدلالة يمكن أن نقول : نعجة = كبش + أنثى فان عوضنا **الجزء الأول من المعادلة** تحصلنا على : **ثور + أنثى = بقرة** فان عوضنا الجزء الثاني من المعادلة حصلنا على : **كبش + ذكر = فحل** .

6 ـ 2 ولقد أثرى هذه المقاربة اللساني بريتو Prieto بما أسماه **بالسمات المميزة** (×) في عملية التعريف . ويهمنا من هذه المقاربة رأي اللساني سرنسن Sorensen الذي يفيدنا بأن **الوصف السيمي والدلالي** للعلامة اللغوية يقوم على **وصف مدلولها** ، لا بالاشارة الى الاشياء التي تدل عليها ، وذلك من شأن **التعريف المرجعي** ، وهو يناسب المستوى الصفر ، بل باعتماد الترادف وذلك بتعويض اللفظ الموصوف **بعلامات** سيمية أكثر بساطة منه تناسب المستوى « 1 » باعتبار أن المستوى الصفر « 0 » يناسب الأشياء ، والمستوى « 2 » يناسب اللغة المختصة (×) التي تمكن من بلوغ ما يدعوه **بالوصف النحوي** . ولقد سبق للايبنيتز Leibniz أن سمى تلك العلامات البسيطة « **البدائيات** » (×) . ويعنى بها أصغر الوحدات السيمية التي يتعذر تبسيطها الى ما دون ذلك والا انعدم فيها كل معنى . من ذلك .

الأب : قريب ذكر ؛ قريب : عمودي النسب من رتبة أولى إذا :

الأب : عمودي النسب ، من رتبة أولى ، ذكر .

---

(×) ويعنى بها Commutation

(×) ويعنى بها Traits distinctifs ou pertinents

(×) ويعنى به Metalinguistique

(×) ويعنى بها Les Primitifs حسب تعبير لايبنيتز Leibiniz

6 ـ 3 : ولقد طبق سُرنسن (Sorensen) لهذه المقاربة في « **مخصص الفاظ النسب** » داعيا الى القياس عليه لوضع بنية سيمية لغوية انطلاقا من « بدائيّات » . والجدير بالعناية في هذه المقاربة أنها لا تعترف طبعا بما يدعى **بالتضمينات السيمية** . فالتضمينات التي تطرأ على لفظ أكل (أكله كلاما ، أكل ماله ، أعجب بها فأكلها بعينيه الخ) ليست جزءًا من لفظ **أكل** الذي يفيد تناول الطعام . فهي لا تعبر عن صلة بين الدال والمدلول بل الدال والمتكلم . وعلى هذا الاساسي فهي تنسب الى علم آخر جديد يدعى بالبرغماتية (×) الذي يتزعمه المناطقة واللساني موريس (35) Moris .

ولقد طبق لهذه المقاربة كثيرون منهم العالم الانثربولوجي لونسبري (×) Lounsbury واللساني بوتييه Pottier الذائع الصيت اليوم (36) والذي عرضنا له في منهجيتنا الداعية الى توحيد المصطلحات العلمية والفنية (37) ، تعريفا بمنهجه المعتمد على **تحليل المركبات** (×) .

6 ـ 4 وتَدخل في هذه المقاربة ، محاولة مييي (Meillet) ، وهي كذلك منطقية وبالأحرى سياقية ، وتفيد بأن مدلول اللفظ مرتبط بالسياقات التي يتوزع فيها بالاعتماد على مدونات مختارة . وهي تستوجب مفهوم النظام الذي تتعامل فيه جميع أجزاء المعجم بتقابلاتها ، وتوافقاتها وترابطاتها ، وبالتالي فإن « مدلول الكلمة ليس سوى معدل الاستعمالات التي يستعملها أفراد او

---

(×) ويعنى بها La Pragmatique

(35) أهم المدارس اللسانية ـ المذكور سابقا ص 95 ـ 115 حيث عرض للبرغماتية عرضا فيه خلط وتشويش وضعف فضلا عن أنه لم يطبق لها على العربية .

(36) B. Pottier في Presentation de la linguistique, باريس 1967

(37) محمد رشاد الحمزاوي ، المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنميطها بيروت 1986 ص 91

(×) ويعنى به Analyse componentielle

مجموعات من مجتمع واحد » (38) . وذلك ما يوافق رأي الفيلسوف فيتغنستاين Wittgenstein الذي يقول « إن مدلول الكلمة ليس شيئا آخر سوى مجموع استعمالاتها » (39) . وهذا من شأنه ان يعود بنا الى جدل أزلي بين مفهومي **المدلول والاستعمال** (×) . إن هذا الجدل وإن كان واردًا نظريا ، فهو شكلي في نهاية الامر لان المدلول في المعاجم كثيرًا ما يستوعب الاستعمالات ، ولان توزيع اللفظ حسب مدلولاته بمدونات مرتبة زمنيا ، يستوجب الأخذ بتلك الاستعمالات التي تؤديها في غالب الأحيان الشواهد والامثلة . فالمدلول والمعنى يتعارضان شكليا ومطبعيا في المعجم ، لكنهما لا يتقابلان ولا يتنافران وظائفيا . فإن وجد تقابل فهو يفيد التدرج بين المفهومين لاسباب لها أثرها في الواقع .

6 ـ 5 ويمكن لنا أن ندرج في هذه المحاولات مقاربة بلومفيلد Bloomfield وبريتو Prieto ، وتدعى **بمقاربة المناسبات** (×) لا السياقات لان المدلول يتكيف بحسب المناسبة التي يلفظه فيها المتكلم وبحسب الجواب الذي تتسبب فيه عند المستمع .

ولقد ركزت هذه المقاربة على سمات مميزة تدعى **بمناسبات النص** تساعد على فك محتوى المدلول .

7 ـ 1 (د) **المقاربات « المختصة »** : تدعى بذلك على أساس أنها تنحى منحى فيه اختيارات ليست بالضرورة متصلة باللغة كلها ، بل بجزء منها او لانها تخضع اللغة لمقاربات تنسب الى علوم أخرى ، مثل علم الأحياء ، او الفلسفة مثلا .

فهي لا تنطلق من اللغة العامة واعتباطياتها بل تبنى معجمها الخاص حسب منهجية معينة .

---

(38) Clefs, G. Mounin ص 70

(39) نفس المصدر

(×) ويعنى به Usage

(×) ويعنى به Les Circonstances

ـ أ ـ ونذكر من هذه المقاربات محاولة (40) المهندس النمساوي فوستر Wüster (41)الذي ركز اهتماماته على لغة المصطلحات العلمية والفنية والتكنولوجية بغية وضع مناهج تضبط خصائصها وبالتالي تقييسها وتوحيدها ، حلا لإشكالية المدلول ، وسعيا الى وضع نظام تقييس معجمي دولي يُعْتَمَدُ في منظمة التقييس الدولية (ISO) (×) (وسنشير اليها بالأيزو ،) ويطبق في كل ميادين الصناعة ، والتجارة ، والاتصالات ، والاعلاميات ، والعلوم ، والتكنولوجيات الحديثة .

وترتكز هذه المقاربة على مبادىء عديدة ورموز متنوعة من أهمها :

**التصور اوالمفهوم** بحسب نظرة سوسير الذي يعتبره بنية ذهنية تعبر عن شيء فرد مادي او غير مادي . وهو مصطلح (×) وليس كلمة لأنه يستمد مدلوله من ذاته ولانه مُحْدَثٌ مَقْصُودٌ ، خلافا للكلمة العادية التي تنشأ اعتباطا في غالب الأحيان . وعلى هذا الاساس ، فهو معياري ، مُقَعَّدٌ بالضرورة ، ولا يقر بحسب الوصف والاطراد في الاستعمال ، كما هو الشأن بالنسبة للكلمات العامة التي تخشى فوضويتها ومترادفاتها . وهو يستوجب نظاما من التصورات المبنية المتعاملة المترابطة التي تصنف حسبها كل المفاهيم المتقاربة (من ذلك كل « الطائرات » حسب تعريفها في علم الطيران ، وكل « الثدييات » في علم الحيوان) . ولذلك تحتاج هذه المقاربة الى نظام تصنيفي يشمل الميادين التي تنتسب اليها المفاهيم المعنية . وتستمد تلك المفاهيم من العنصر الثاني لهذه المقاربة وهي :

---

(40) Helmut Felber في Terminology manuel ـ باريس 1984 (مرقون) .

(41) نفس المصدر ص 32 ـ 34 .

(×) محمد رشاد الحمزاوي : المنهجية العامة لترجمة المصطلحات السابقة الذكر ص 57 ـ 68 ولقد أطلقنا عليه في كتابنا مصطلح « التنميط » .

(×) انظر Helmut Felber اعلاه ص 21 ـ 22 .

(×) ونعني به Concept .

7 ـ 2 ـ **الخصائص** (42) : وهي عديدة ومنها الخصائص الملازمة (×) للشيء مثل شكله وحجمه ولونه ، والخصائص الخارجية (×) مثل وظيفته وإفادته ، والخصائص المتكافئة عندما تقوم احداها مقام الأخرى .

وتكون الخصائص مربوطة بعنصر ثالث في هذا النظام وهي :

**العلاقات** (43) : الكثيرة العدد بحسبها تترابط المفاهيم وهي علاقات منطقية مبنية على المشابهة ، وعلاقات وجودية مبنية على المجاورة في الزمان والمكان او حسب السبب والأثر ، وعلاقات تجزئة مبنية على صلة الكل بالجزء والعكس بالعكس . ومنها يستخلص **المفهوم الواسع** ، **والمفهوم الضيق** . وتخضع العناصر الثلاثة السابقة الى عنصر رابع وهو :

**الرموز** : وهي مصنفة تصنيفا دقيقا نكتفي بتقديم عينات منها في هذه اللوحة التي تعكس لنا العلاقات المنطقية والوجودية بين المصطلحات .

| الرمز (44) | المدلولات |
|---|---|
| = | متكافىء |
| ≠ | مختلف |
| + | متشابه |
| × | متقاطع |
| >–< | شيء يناسب جزئيا شيئا آخر |
| > | أقل من . . . أي أن مقصده او مفهومه أقل من غيره |
| < | أكبر من . . . اي ان مقصده او مفهومه أكبر من غيره |

(42) في الخصائص نذكر أولا أنواع الخصائص ثم الخصائص نفسها . فالطاولة لها انواع تتعلق **بوظيفتها** (الأكل ، الكتابة ، العمل الخ) وشكلها (مستديرة ، بيضوية ، مربعة) ومادتها (خشبية حديدية ، بلاستيكية الخ) .

(×) **مقابل**.Inherent ؛ (×) **مقابل** extrinseque .

(43) في العلاقات نذكر العلاقة القائمة بين مفهومين مثلا من ذلك علاقة التضمن (<) : مركبة < مركبة جوية ؛ أو علاقة التبعية (>) : كتاب >إصداره؛ أو علاقة التقاطع (×) : تدريس × تعليم .الخ .

(44) تدخل هذه الرموز المعجم وتعبر عن صلات المفاهيم بعضها بعض .

7 ـ 3 . ولقد كانت هذه المقاربة تنطلق من المفهوم او التصور لترسم الخصائص والرموز . لكنها عكست ذلك ، فأصبحت تنطلق من الخصائص والعلاقات والرموز لتقر المفاهيم . وتعتبر هذه المقاربة اليوم مقاربة دولية ، لانها معتمدة في الايزو التي تستعملها لتوحيد العلوم والميادين التي تخضع للتصنيف والتنظيم مثل الكيميا والفيزيا ، وعلم الحيوان ، والمصطلحات العلمية والفنية المنتسبة لتلك العلوم . ولقد أصبحت لها فروع في كل الأقطار الاعضاء ، ومنظمات إقليمية مثل المنظمة العربية للمواصفات والمقاييس (45) .

وتكوِّن كل هذه المعطيات المواصفات التي يضبط بها مدلول المدخل المعجمي ، وعلى أساسها يُقَيَّسُ ويوحد ، على الا يكون له مرادف يعتبر مقولة مرفوضة في نطاق هذا النظام المتأثر بالرياضيات ورموزها .

7 ـ 4 وتوزع المواصفات على ثلاثة أنواع من الوثائق : **مخصص الالفاظ ، والمعجم ، والمكنز** ، حيث تختلف التعريفات . وهي من نوعين **تعريف حسب المقصد وتعريف بالتوسع ويخضع التعريف حسب المقصد**(x) **للنمط التالي** :

ـ المصطلح + الجنس + الخصائص المقيدة . ومثال ذلك : **سفينة فضائية** : أخف من المركبة الفضائية ، تحركها الطاقة .

ويفصل هذا المصطلح او المفهوم الى :

الجنس : أخف من المركبة الهوائية .

الخصائص المقيدة : الطاقة تحركها .

---

(45) وهي تتكون من الخصائص والعلاقات والرموز المذكورة أعلاه وبها يعرف المدلول ويضبط ويوحد . ولقد أطلقنا على التقييس مصلح التنميط لأن قيس لاوجود لها في العربية .

(x) ويعنى به Definition par intention

اما التعريف بالتوسع(x)، فهو يذكر جميع الانواع التي هي في نفس المستوى من التجريد ، او كل الاشياء المفردة التي تنتسب للمفهوم المعرف ـ ومثال ذلك :

ـ المراكب الفضائية : الطائرات ، الطائرات المتزحلقة ، والسفن الفضائية ، والمنضادات الخ .

والى هذه المقاربة تنتسب محاولات ناجعة أخرى (46) لانها توفر للباحث ميدانا علميا لا يستعصي على التصنيف والشكلنة . وذلك ما يفسر نجاحها واعتمادها في مستوى العلوم الصحية ومصطلحاتها . والملاحظ أنها مخصصة أساسا للغات الهند أوربية وتقتصر أحيانا على الانكليزية .

فالمعجم مبني بطبيعة حاله لانه مركز على مفاهيم منظمة ومترابطة حسب خصائص وعلاقات ورموز لا تخرج على النظام المقرر لها .

8 ـ 1 (هـ) **المقاربة اللسانية الاحصائية (47)** : وهي ترمي الى نفس الغرض الذي تعتمده المقاربة السابقة ، وتهتم بالخصوص باللغة العلمية ومعجمها . وتعتبر ، خلافا لما سبق ، أن الترادف عنصر لغوي اجتماعي قائم ، باعتبار ان اللغات الهدف ، ومنها العربية ، لا تسلم في أخذها وترجمتها عن اللغات الأصل ، من الترادف واعتباطياته البارزة في المصطلحات المترادفة التي نلحظها في مصطلحات المجموعة الحضارية الواحدة ، مثل المجموعة الفرنكوفونية ، او العربية التي تكاثرت فيها المؤسسات ، والهيئات العاملة من اجل التوحيد (48) والتقييس ، لمجابهة ذلك الترادف الذي يكاد يكون ضرورة ، لانه يعبر عن مفاهيم اللغة الهدف لمفهوم من مفاهيم اللغة

---

(x) ويعنى به Definition par extension

(46) G. Mounin في Clefs ص 43 ـ 44

(47) واضعها محمد رشاد الحمزاوي في : المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنظيمها ـ دار الغرب الاسلامي ـ بيروت 1986 .

(48) ومنها مكتب تنسيق التعريب بالرباط المرتبط بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . ومهمته توحيد المصطلحات في العلوم التي لم يوفق إلى توحيد الكثير منها لأسباب يطول شرحها .

الأصل - فهو يوضح صلاتها بالمرجع الذي انطلقت منه ، والذي كثيرًا ما يكون غريبا عن المجموعة الحضارية المترجمة له . وعلى هذا الاساس ، فان هذه المقاربة تستوعب كل المفاهيم ، فلا تقصيها ، ولا تنتقي منها شيئا مهما كان مستواه ، معتبرة إياها إسهامات لترجمات معينة لها أسبابها ومسبباتها .

8 ـ 2 فهي تربط الصلة بين الدال والمترجم الذي تنقلب عنده السيمية الى مسمائية حيث تطلق دوال عدة على مدلول واحد دون ان نطبق عليها طرق علم أصول الكلمات ، بل منهجية جديدة تتكون من أربعة مبادىء ثلاثة منها لسانية إحصائية ، الغاية منها استخراج المفهوم الواحد المقيس في اللغة الهدف المقابل للمفهوم الواحد في اللغة الأصل لتتكون بينهما معادلة . وتلك المبادىء هي : **الاطراد أو والشيوع ، ويسر التداول ، والملاءمة ، وحوافز التوليد** (49) .

ويطبق المبدأ الرابع باعتماد منهجية تحليل المركبات (50) السابقة الذكر ، لضبط سمات اللفظ المقيس الموحد الجديد ، إن لم توف سماته المميزة في لغته الأصل بالحاجة .

8 ـ 2 ويبرر المصطلح المختار بعد إسناد أعداد له ، تتراوح من 1 الى 10 في نطاق كل مبدإ من المبادىء اللسانية الاربعة المذكورة أعلاه .

فلقد أختير مدخل **هاتف** على مدخل **تليفون** ، لان مجموع أعداد الكلمة الاولى تمثل 34 نقطة ، ومجموع أعداد الكلمة الثانية تمثل 28 نقطة (51) . وقد زاحمتها مترادفات عدة للتعبير عن Téléphone المعربة وهي : **مِسَرَّةٌ ، ومقول ، وإرزيز ، وسماعة كبريت ، وسماعة حديث بالسلك ، وآلة تكلم على بعد ، وآلة متكلمة ، وتلغراف ناطق** ، كما تشهد

---

(49) محمد رشاد الحمزاوي : المنهجية . . . ص 63 ـ 67 .

(50) نفس المصدر ص 91 حيث تحليل دلالي لكلمات : نهر ، وادي ، جدول .

(51) يجوز أحيانا المحافظة على مرادف واحد ، إن كان رقمه عاليا ومستعملا مثل تليفون لعله يفوق المصطلح المختار الأول .

بذلك اللوحة التالية التي تطبق لهذه المقاربة ، دون الدخول في تفاصيلها المتعلقة بالمبادىء الاربعة ومبرراتها التي يمكن الاطلاع عليها في غير هذا البحث .

| الرقم | الترجمات المترادفة | الاطراد | يسر المعالجة | الحوافز | الملاءمة | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | تَليفون | 9 | 4 | 6 | 9 | 28 |
| 2 | هاتف | 9 | 8 | 8 | 9 | 34 |
| 3 | مِسَرَّة | 1 | 6 | 6 | 1 | 14 |
| 4 | مِقْوَل | 1 | 6 | 6 | 1 | 14 |
| 5 | إرْزِيزٌ | 1 | 4 | 4 | 4 | 10 |
| 6 | سَمَّاعَة كَبْريت | 1 | 1 | 1 | 1 | 4 |
| 7 | سَمَّاعَةُ حديث بالسِّلْكِ | 1 | 1 | 1 | 1 | 4 |
| 9 | آلة مُتَكَلِّمَةٌ | 1 | 1 | 1 | 1 | 4 |
| 10 | تلغراف ناطق | 1 | 1 | 1 | 1 | 4 |
| | | | | | | |

8 ـ 3 والغاية من هذه المحاولة ، هو بناء المعجم العلمي وبالأحرى المعجم العلمي العربي ، لانها مخصصة للعربية ، إن أخذنا بعين الاعتبار أنها تعتمد مثلا تمكن الثلاثي في العربية عند تطبيق مبدإ يسر المعالجة (آختيار اللفظ الأصغر باعتبار الجهد الادنى) ، ومبدإ حوافر التوليد الذي يلعب فيه الاشتقاق العربي دورًا مهما (اختيار اللفظ الذي يولد مشتقات أكثر من غيره) . ولقد طبق لها على مشروع ترجمة مصطلحات الاتصالات والفضاء الى العربية بالأمم المتحدة ووفرت قائمة من الالفاظ المقيَّسة (52) لاول مرة في تاريخ المعجمية العربية ، وحدت فيها على الأقل دوال مصطلحات الاتصالات ، في انتظار معجم كامل لها يوحد مدلولاتها . وبالتالي فهي ترمي الى بناء المعجم المختص في انتظار مؤالفتها للمعجم العربي العام .

9 ـ 1 (و) **المقاربة الفلسفية** : وهي مقاربة طريفة ، وضعها الفيلسوف غرنجر Granger للعناية بالمصطلحات الفلسفية . وغايتها ربط

(52) معجم مصطلحات الاتصالات ـ عربي/انكليزي/فرنسي/اسباني صدر عن الاتحاد الدولي للاتصالات ـ جينيف 1987 .

الصلة بين الفلسفة والاسلوب (53) . فهو يرى ان كل العلوم تجنح بدون استثناء الى الاعتماد على بنية منظمة مجردة . فهي تسعى الى أن تتخلص من كل ما لا يعتبر سمة مميزة ، ولا يدخل في النموذج العام ، بل يعزى الى التجربة الذاتية او الشخصية . وعلى هذا الاساس يلاحظ غرنجر « ان الذاتي يظهر بالضرورة ولاول وهلة في مظهر الجانب السلبي من البنى » (54) . ولهذا فهو يميز بين مصطلحين ،وهما « **المعنى** » (×) الذي يشير الى النموذج المجرد المبني من الاشياء والظواهر ، و**المدلول** (×) الذي يشير الى ما لا يخضع للتجريد ، ويعبر عن الوجه الذاتي من الأشياء والأحداث ، فلكلمة تفاحة وجهان : معنى تفاحة الدال على مفهومها المجرد حسبما يضبطه علم البنات مثلا ، ومدلول تفاحة في ذهنية الطفل أو الكهل مثلا وما وراء ذلك من تضمينات . فالمدلول حسب رأيه هو « مجموع الرواسب التي تخلقها بنية مركزة وموضعة من تجربة معيشة معينة » (55) ، وذلك ما يدعوه بمفتاح الاسلوبية التي يعتبرها « بنية بطيئة وساذجة » (56) ، تنشأ من المدلولات التي هي أقرب الى علم الاسلوب منه الى المعجم . ولكن ذلك لا يمنعه من أن يقترح العناية بعلم الاسلوبية الذي يواجه اشكاليات عدة ، واتخاذه مطية لوضع سيمية بنيوية تكون مدخلا الى معجمية بنيوية .

إن هذا المنحى النظري الذي يسعى الى التجديد في المسألة وتخليصها من هيمنة المقاربة البنيوية ، يبدو قريبا من المقاربة التوليدية التي تستوجب العرض لها مباشرة . إلا أننا رأينا تقديم مقاربة المدرسة الألمانية عليها ، لما لها من صلة بالبنيوية والسيمية ، وخاصة بفرعيها:السيميائية والمسمائية فضلا ، عن أن ما استعرضناه سابقا يهم القضية حتى السبعينات تقريبا . ولقد طرأت عليها تطورات منها ما وفرته المدرسة اللسانية الألمانية .

(53) Granger. Essai d'une philosophie du style, Paris 1968 .

(54) G. Mounin في Clefs ص 170 .

(×) ويعني به Sens .

(×) ويعني به Signification .

(55) المصدر السابق ص 171 .

(56) نفس المصدر ص 171 .

10 ـ 1 (ز) **المقاربتان السيميائية والمسمائية (57) : لقد تفرعتا عن السيمية إثر بروز دور اللسانيات الجغرافية التي تعنى عناية خاصة بأصول المدلولات** (×) وتطورها ، وهي بالتالي متصلة اتصالا وثيقا بالمعجم .

فالسيميائية تعنى بالكلمة في تطور مدلولها ، وتعنى المسمائية بالتعابير المختلفة المطلقة على التصور أو المفهوم الواحد ، مما يكون من تلك الالفاظ او التعابير بنية قائمة الذات . ولقد عرف اللغوي الألماني دورنسايف Dornseiff العلمين بما يلي « ان للمسمائية صلة بالسيميائية تشابه الصلة القائمة بين معجم مصنف حسب المواضيع ومعجم مصنف تصنيفا **الفبائيا** (58) » .

10 ـ 2 فالبنية المسمائية تعتمد على **الترادف** والبنية السيميائية تعتمد على **الاشتراك** . فالاولى تدرس المدلول من زاوية المتكلم الذي عليه ان يختار من المترادفات ما يعينه (يختار مثلا بين أثنى ، شكر ، مدح ، قرظ) ؛ وتدرس الثانية المدلول من زاوية السامع الذي عليه ان يقر مدلول الكلمة التي يسمعها باعتبار المدلولات الأخرى الممكنة (أدرك : وصل ، فهم ، رأى الخ) . وتدخل كل كلمة في نطاق العلمين في حقل من المسميات او في حقل من المدلولات له مسميات او مدلولات تدور حولها وتنشأ منها مدلولات ومسميات ثانوية او تضمينية . والعلمان مترابطان متفاعلان مع وجوب تقدم السيميائية لانها الأصل . والغاية منهما حسب اللساني ورتبورغ Wartburg « متابعة الكلمات ومجموعات الكلمات في تفرعاتها العديدة ، وفي صلاتها بكلمات أخرى ، طيلة الحقبة التي تعيش فيها ضمن اللغة كلها » (59) . وعلى المعجم ان يبني من تلك التطورات نظاما يُدرج مدلولاتها المختلفة المؤيدة بالنصوص والمدونات المختارة والمنظمة بالاعتماد على علم أصول الكلمات وفقه اللغة .

---

(57) Kurt **Baldinger** في Vers une semantique moderne باريس 1987 ص 223 ـ 248 .

(58) نفس المصدر ص 224 .

(×) ونعني بها Etymologie .

(59) نفس المصدر ص 248 .

وذلك ما لا يؤيده ورتبورغ نفسه حيث يقول : « يستحيل الى الأبد أن ندرك مدلول العبارات وتغير المحتوى اللغوي ، وتحوله وتطوره بالاعتماد على السيميائية . ان السيميائية التي تُعْرَضُ علما ليست بالعكس سوى عرقلة . فهي في الحقيقة خطأ وراسب متبق من تصور لغوي بال خال من كل مصادرة علمية » (60) .

هذه أراء فيها نظر لا تمنعنا من أن نؤكد على عرقلة مادية أساسية ، تتمثل في قضية المدونات المعتمدة وما تثيره من قضايا تتعلق بتوافرها ، واختيارها وتصنيفها باعتبار حجيتها ، ومناهج استقرائها التي تبدو معجزة ، الا إذا اعتمدت في شانها الاعلاميات ومعجزاتها .

10 ـ 3 المهم في هذه المقاربة ، على ما فيها من هنات ، يبرز في تنبيهها الى الخطأ المنهجي الذي ما انفك يعتبر المعجم كتلة ملغما ، لا فرق فيه بين الاشتراك والترادف ، وما لهما من قضايا ، وذلك ما سعت النظرية التوليدية إلى أن تعالجه بالتركيز على العنصر السيميائي النحوي الرامي بالخصوص الى حل مشاكل الترادف ، والالتباس ، والشذوذ (×) ، وإن كانت هذه النظرية قد أصبحت محل نظر ، إن أخذنا بعين الاعتبار المقاربات الجديدة ، ولا سيما ما له صلة بنظرية التلفظ (×) ، وسيمية العوالم الممكنة (×) لصاحبها لكوف مما زعزع بعض المسلمات اللسانية (61) مثل **اللغة / الكلام ، والقدرة /والأداء ، والمتكلم المثالي** الخ .

(60) نفس المصدر ص 225 .

(×) ويُعنى بها Synonymie ou paraphrase ، وambiguité وanomalie .

(×) ويُعنى بها Enonciation .

(×) ويعنى بها Mondes possibles .

(61) C. Fuchs وP. Le Goffic في Initiation السابق الذكر ص 97 ـ 98 .

إن الغاية من طرح هذه المسألة ليس الاحاطة بها ، لأنها أوسع مما أن تستوعبها مقاربة واحدة ، بل التنبيه الى قضاياها والى اشكالياتها ، وثراء محاولاتها التي لم نذكر الا البعض منها ايجازًا وتلخيصًا . وقد سكتنا على الكثير منها رغم طرافتها . وأملنا ان ينتفع منها المعجم العربي الذي خصصت له دراسات قلة تكاد تتشابه ، مهما كانت المصطلحات المستعملة لتحليل مدلول الوحدة المعجمية أو « المعيجمة » ، وهو القضية الأساس . والملاحظ في هذا الشأن ان كل المقاربات المعنية قد فشلت كلّما سعت الى بناء نظريات كلية مستبدة وشاملة . فهي تفيدنا بأن السيمية وبالأحرى المعجم في حاجة ملحة الى دراسات تطبيقية ، انطلاقا من لغات طبيعية لا من انماط قياسية آلية ، لعلنا نقترب من بنية معجمية نسبية مازلنا نبحث عنها .

---

(×) ويعنى بها Langue/Parole و Competence/performance و Locuteur ideal .

# مسألة « الكرسي »

بقلم : رياض المرزوقي

لم يشر أي مؤرخ أو باحث ، على حدّ علمنا ، إلى هذه المسألة ، رغم أهميتها البالغة في بيان أطماع الدول الأوروبية في الإيالة التونسية ، ومحاولاتها التدخّل بشتّى الطرق في شؤونها ، عدا أحمد بن أبي الضياف (1) .

والواقع أن المقالة الوحيدة التي اهتمت بتاريخ العرش الحسيني ووصفه ، قد اكتفت بذكر ما أدخله محمد الصادق باي (2) على الكرسيّ من تغيير ، دون التوقّف عند ردود الفعل التي حدثت داخليا وخارجيا (3) .

وتتلخص الحادثة في أنّ محمد الصادق باي ، عند احتفاله الرسمي بانتصابه ، جلس على كرسيّ يختلف عن الكراسي التي جلس عليها أسلافه ، بما أضاف اليه ، حيث رسم « برأس الكرسيّ الطغراء الحسينية التي هي شعار النسب الملوكي . . . وجعل تحتها بالطرز العالي صورة نيشان (4) آل البيت الحسيني ، وفوقه شعاره الملوكي الذاتي » (5) .

---

(1) اتحاف أهل الزمان : تونس 1963 ـ 1965 V ، 24 ـ 25 .

(2) حكم (1859 ـ 1882) (نفس المصدر : V , VI) .

(3) محمد بن الخوجة : صفحات من تاريخ تونس ، تقديم وتحقيق حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحي ، بيروت 1986 ، 73 ـ 81 .

(4) النيشان هو الوسام في الاصطلاح التونسي ، انظر مثلا اتحاف V، 23 وكذلك : محمد بن الخوجة ، صفحات من تاريخ تونس ، 97 ـ 116 ، و : Hugon, Les Emblèmes des Beys de Tunis, Paris 1913 والمرجّح أنه يقصد هنا الشعار .

(5) صفحات من تاريخ تونس المذكور أعلاه : 77 .

وقد أثار ذلك ردود فعل عنيفة أحيانا من القنصل الانجليزي الذي تناصر دولته سياسة ارتباط الإيالة التونسية بالباب العالي ، وقد أوّل تصرّف الباي بأنه إعلان رسمي للاستقلال ، بينما تقوم سياسة فرنسا على تشجيع هذه النزعات الانفصالية (6) .

ولقد عثرنا ضمن مخلفات المرحوم محمد المرزوقي (7) على ملف حوى وثائق هامّة أغلبها صور من مراسلات رسمية صادرة عن القصر الحسيني ، أو عن القناصل وبعض الملوك الأجانب . ففكرنا في تمكين الباحثين منها ، بنشر ما أمكن منها تباعا .

وهذا تفصيل ما عثرنا عليه من وثائق تهم مسألة « الكرسيّ » :

1 ـ بالعربيــة :

أ ـ مكتوب من محمد الصادق باي الى القنصل الانجليزي ريشار وود (Richard Wood) (8) بتاريخ 24 رمضان 1276 [ 15/ أفريل 1860 ] يحمل الرقم 37 من دفتر وزارة الخارجية عدد 3753 .

ب ـ مكتوب مثله الى القنصل الفرنسي ليون روش (Léon Roches) (9) في نفس التاريخ يحمل الرقم 38 من نفس الدفتر .

والملاحظ أن نصّ المكتوب لم يثبت ، بل وقع الاكتفاء بتضمين الرقم ، والمرسل إليه .

---

(6) انظر بعض هذه التداخلات القنصلية المتناقضة في اتحاف : VI ، 11 ـ 13 ، عندما قرّر الباي إرسال بعثة الى الباب في أعقاب انتفاضة ابن غذاهم (1281/1864) ، وقد توسّع ابن أبي الضياف بهذه المناسبة في تحليل العلاقة الرابطة بين تونس والباب العالي (نفس المصدر : VI ، 13 ـ 27) .

(7) (1916 ـ 1981) (محمد اليعلاوي : محمد المرزوقي ، في حوليات الجامعة التونسية ، العدد 21 ـ 1982 ، 11 ـ 17) .

(8) (1806 ـ 1900) (j. GANIAGE : Les Origines du Protectorat Francais en Tunisie (1861 — 1881) 2e ed, Tunis 1968, 606)

(9) (1809 ـ ؟) (المصدر نفسه ، 598) .

ج ـ مكتوب من ليون روش الى مصطفى خزندار (10) بلا تاريخ سوى النصّ على أن تحريره تم أضحى (كذا ؟) يوم الجمعة (11) .

د ـ مكتوب من وزير الخارجية (12) للوكيل بباريس (13) بتاريخ 6 رجب 1276 [ /29 جانفي 1860 ] .

ولم يثبت من النصّ سوى ملحق متعلّق بالكرسيّ .

2 ـ بالفرنسيــة :

أ ـ مكتوب من الوكيل بباريس الى مصطفى خزندار بتاريخ 15 فيفري 1860 ، ولم يثبت من المكتوب سوى القسم المتعلق بالكرسي .

ب ـ مكتوب من القنصل الانجليزي الى الباي بتاريخ 7 افريل 1860 .

ج ـ مكتوب من القنصل الفرنسي الى الباي بتاريخ 9 افريل 1860 .

د ـ مذكرة لا تحمل تاريخا من نفس القنصل الى الباي ، ونرجح أنها سابقة للمكتوب السالف .

والملاحظة أنّه يمكن تجميع هذه المراسلات في قسمين :

ـ الأول : ما حدث من ردود فعل إثر الحادثة مباشرة ، ولم يشر ابن أبي الضياف الى التاريخ المضبوط لها بل اكتفى بقوله «في هذه المدّة» (14) وكان ذلك أثناء تأريخه لسكنى الباي قصر (باردو) في 23 فيفري 1860 ، لكنّ

(10) (1817 ـ 1878) (نفسه ، 594 ـ 595 واتحاف : VI, V, IV ، في مواضع كثيرة).

(11) لعلّ المقصود «ضحى يوم الجمعة» ، وتقابل الجمعة الموالية مباشرة للحادثة تاريخ 27 جانفي 1860 .

(12) هومصطفى خزندار ، كما يدلّ عليه جواب الوكيل ، وحسب الوثائق الرسمية : (Msutapha Kraiem : La Tunisie Précoloniale, Tunis 1973, I, 443).

(13) هو جول دي ليسبس (Jules De Lesseps) (المتوفي 1887) :
ثالث ابناء ماتيو دي ليسبس (Mathieu De Lesseps) قنصل فرنسا بتونس بين 1827 و 1832 ، لعب دورا هاما في ابرام القروض التي تلقتها البلاد التونسية من أوروبا (Les Origines المذكور أعلاه ، 589) .

(14) اتحاف : V ، 24 .

مراسلة الباي للقنصل الانجليزي تنصّ على أنّ الحادثة وقعت أثناء التنصيب بتاريخ 23 جانفي 1860 .

ـ والثاني : انطلاقا من 7 افريل 1860 ، تاريخ المراسلة الاحتجاجية التي وجهّها القنصل الانجليزي .

وتأتي اثر ذلك المذكرة الاستفسارية التي وجّهها (روش) ، ثم مراسلته بتاريخ 9 افريل 1860 .

فماذا يمكن أن نستنتج من هذه الوثائق ؟

● إنّ نيّة القنصلين واضحة في إثارة مسألة شكلية ، لكنّها بعيدة الأثر في التعبير عن ارتباط الإيالة التونسية بالباب العالي . ولو أنّ القنصل الفرنسي يبدو أكثر انحيازا الى البلاط الحسيني لأسباب سياسية لا تخفى .

وقد انطلقت هذه المسألة بردّ فعل فوري شفوي ، ينصّ عليه ابن أبي الضياف حين يقول :

« . . . وتكلم قنصل الانجليز في المراد بهذا التبديل ، وهذه الكيفية التي تومىء الى ما لا يسلمه وإن سلمه غيره بالقول ، فأجيب بأنّ المراد التحسين والفخامة للمنصب ، فقال مـا معناه : « من كانت ولايته فوق قدره تكبّر ، ومن كانت ولايته دون قدره تواضع . . . » (15) . كما يشير اليه خزندار ، و (روش) .

ثمّ اتخذت القضية مجرى ديبلوماسيا رسميا ، حيث وجّه القنصلان ـ على اختلاف في اللهجة ـ احتجاجا على تبديل الكرسيّ ، وردّ عليهما الباي بصفة رسمية .

وسبب إثارة هذه المسألة من جديد بعد أكثر من شهرين من اندلاعها ، يعود الى ما يشير اليه (روش) من اعتزام القنصل الانجليزي الانسحاب من جميع الاحتفالات الرسمية التي تقام ، ويجلس فيها الباي على العرش الجديد .

---

(15) **اتحاف** : V ، 25 .

● يتمسّك القنصلان بما يسمّيانه بالوضع القار (Statu quo) ، وهو أساس علاقة تونس بالدول الأوروبية ، وهما يعنيان بذلك حالة التبعية للخلافة العثمانية .

● في ردود الباي ، والمراسلات بين خزندار والوكيل ، يتجلّى الضعف البالغ للدولة الحسينية حيث يبدو الباي في موقف المتهم المدافع عن نفسه ، بل وتنسب فكرة تبديل الكرسيّ ، وصنعه الى أحمد باي (16) منذ سنة 1847 ، رغم أنّ ابن أبي الضياف لا يتردّد في تأكيد مسؤولية محمد الصادق باي .

أمّا ابن أبي الضياف ، فيشير إلى أنّه « ... وقع لأهل المملكة تطير من إبدال هذا الكرسيّ » ، وينعت من استحسنوا صنيع الباي بأنهم من « المتزلفين وأهل البطالة » ، وهو يضع هذه المسألة ضمن « شغف » الباي بـ « آثار الحضارة وألوان الترف » ، و « تأنقـ »ـه » في مذاهبها التحسينية » ، ويختم نصّه بهذه الجملة :

« والحقّ أنّ هذه ظروف ، والعبرة بالمظروف ، وفخامة الكرسيّ هي من أفعال من يجلس عليه » (17) .

---

(16) حكم (1837 ـ 1859) (اتحاف : دولة أحمد باي ، تحقيق أحمد عبد السلام ، تونس 1971) .
(17) اتحاف : V ، 24 ـ 25 .

# ملحق

## نصوص المراسلات (نماذج)

### 1 ـ مكتوب الباي الى (وود) :

أمّا بعد ، فإنه بلغنا مكتوبكم المؤرخ في 7 أبريل سنة 1860 في شأن السؤال عن الكرسيّ الذي رأيتموه ببيتنا الذي وقع فيه الموكب في 23 يناير من سنة التاريخ ، وأننا هل قصدنا بذلك تغيير الحال السياسي (كذا ؟) المطلوب حفظها الى آخر ما ذكرتم وعلمناه على التفصيل والجواب أنه ما كان يخطر ببالنا أنّ بمجرد تغيير شكل كرسيّينا يتوهم تغيير الحال في الأمور السياسية التي بيننا وبين الدول ، وتغيير كيفية الخلطة المقررة بيننا ، ولا نرى من يريد تغيير شيء ان يغيره بهذا الوجه ، ولو كنا توهمنا وقوع مثل هذا الوهم بوضعه ما نصبناه ، ولولا أن يقال إن وضعه كان لغرض ولما لم يتم الغرض أبدل ، لأمرنا بإزالته رأسا ، وانتم حيث استشعرتم هذا الوهم ، فنحن به نثني عليكم في سؤالكم لأنه به يزول جميع ما يخطر من الشكوك والأوهام في وضعه ، ونقل (كذا ؟) لكم إن هذا الكرسي هو نظير الكرسي الذي تعودنا بالجلوس عليه في مواكبنا ، وجلست عليه أسلافنا منذ قرون ، ولا اعتبار بتغيير شكله ، إذا العبرة برسمه ، ولم نقصد به أدنى مقصد ، ليكن ذلك بعلمكم ، ودمتم في أمن اللّه ! وكتب في 24 رمضان سنة 1276 .

### 2 ـ مكتوب (روش) الى خزندار (18) .

الحمد للّه وحده :

حضرة المعظم الأرفع ، الهمام الأنفع ، سيدي مصطفى خزنه دار ووزير العمالة التونسية حفظه اللّه ، وبعد السلام اللائق بالمقام العلي ،

(18) أصلحنا رسم بعض الكلمات في النصّ .

فالمطلوب من سيادتكم أن تخبرنا على حالكم ، جعلكم اللّه على وفق المراد ، وقلبنا كلّه مع سيادتكم ، وكذلك تغيرنا أشدّ الغيار على سيدنا نصره اللّه في شأن الكلام الذي وقع على كرسيه جعله اللّه متأس (كذا ؟) على أساس دائما في الخير ، ونطلب من فضله ان لم يعجل على شيء قبل ما نتلاقى مع سيادتكم غدا إن شاء اللّه ، وربنا سبحانه ينجينا من الحاسدين اذا حسدوا (19) ، ولم تسائلوا على حالنا لأننا في ضيق الغيار على الفراق ، واللّه يحفظكم من كلّ سوء ، والسلام من عند محبكم على الدوام ، والمعظم قدركم عبد ربه سبحانه ليون روش لطف اللّه به آمين .

اضحى يوم الجمعة

3 ـ مكتوب خزندار الى الوكيل :

الحاق خير هو أنه كان المرحوم المقدس مولانا سيدي احمد باشا أتى بكرسي ملكي صنعه بفرانسا وبقي لم ينصبه حتى سار لرحمة الله ، وكذلك المنعم سيدي محمد ، وبقي الى الآن في صناديقه حتى اتفق هذا الموكب لأجل قدوم الخلعة من اسلامبول ، نصبه مولانا دام عزه في البيت الكبيرة من سراية باردو ، لما انفصل الموكب اعترض قنصل الأنقليز ميسو وود نصبه ، وطلب أن يجعل مولانا عليه علامة السلطان العثماني ، فتغير مولانا ايده الله لذلك ، وأجاب بأنه لا يمكن ذلك حتى إذا ألزم يحمل علامة عليه رأى أن يزيله بالمرّة أولى من جعل العلامة ، والى الآن لم ينفصل في رأيه ، وعرفناكم لتكون (كذا ؟) على بصيرة ، والسّلام .

(19) اقتباس من القرآن : الآية 5 من السورة 113 « الفلق » .

الحمد لله — برقية الوزارة الخارجية عدد ٧٥٣

صدر مكتوب من مولانا للقنصل الانقليزي بما نصه

عدد ٣٧

اما بعد فانه بلغنا مكتوبكم المؤرخ في ٧ ابريل سنة ١٨٦٠ في شان السؤال عن الكرسي الذي
رايتموه بيننا اليوم وقع فيه الحوكبة في ٣ جمادى سنه التاريخ واتيا هل قصرنا بذلك تغيير الحال
السياسي المطلوب حفظه الى اخر ما ذكرتم وعلمنا على التفصيل والجواب انه ما كان في
خطر ببالنا ان يجي تغيير شكل كرسينا بتوهم تغيير الحال في الامور السياسية التي
بيننا وبين الدول وتغيير كيفية الخلطة المرعية بيننا ولا نرى من يرى بتغيير شيء
ان يغير هذا الوجه ولو كنا توهمنا وقوع مثل هذا الوهم بوضعه ما نصبناه ولو لان
يفعل ان وضعه كان لغرض وحاصل يتم الغرض ابدا الا بازالته راسا وانتم حيث
استشعرتم هذا الوهم فيجب ان نثني عليكم في سؤالكم لانه به يزول جميع ما يخطر
من الشكوك والاوهام في وضعه ونقول لكم ان هذا الكرسي هو نظير الكرسي الذي
تعودنا بالجلوس عليه في مواكبنا وانسف عليه انما هنا فنزقي وتي ولا اعتبار
بتغيير شكله اذ انما القبيح برسمه ولم نقصر به ادنى مقصر لكن لك نعلمكم ودمتم
في امن الله وكتب في رمضان سنة ١٢٧٦

الحمد لله وحده

حضرة المعظم الماجد الهمام الانبه سيدي مصطفى خزنه دار وزير العمالة التونسية
حفظه الله ونصره السلام اللائق بالمقام العلي بالمطلوب من سيادتكم ان تخبرنا عن
حالكم جعلكم الله على وفق المراد وقلبنا كله مع سيادتكم وكذالك تخبرنا باخبار
الغبار على سيدنا نصره الله في شان الكلام الذي وقع على كرسيه جعله الله
فنا... على اساس ماجد في الخير ونطلب من فضله ان لا يعجل على شيء قبل ما
نتكلم مع سيادتكم عسى ان شاء الله وربنا سبحانه يجعلنا من الخاسرين اخذ
حسودهم ان لهم نساء اولا على ما انا لا نزال في ضيق الغبار على العرب والله يحفظكم من
كل سوء والسلام من عند محبكم على الدوام والمعظم قدركم عبد ربه سبحانه ليون
روش لطف الله به امين

المحرم يوم الجمعة

Question de la nouvelle ... du ... Bey de Tun.

صورة مكتوب من وزير الخارجية الوكيل بباريس مؤرخ في رجب سنة ١٢٧٦
تضمن عدة اغراض وبه الحاق نصه

الحاق نخبر هو انه كان الى يوم الخميس مولانا سيدي احمد باشا اتى بكرسي ملك كبير
صنعه بعض انصاب وتخبر لم يتهيأ حتى صار في حضرة الله وكذلك المنعم سيدي
محمد ونخبر الى الان في صار فيه حتى اتفق هذا المركب لاجل فروم الخلعة من اسلامبول
خصه مولانا حاملها عزه في البيت الكبيرة من سراية باردو وقبل انفصال المركب اعتني
قنصل الانقليز مسيو وود نصبه وطلب ان يجعل مولانا عليه علامة السلطان
العثماني فنخبر مولانا ابن الله لذلك واجاب بانه لا يمكن ذلك حتى اذا لم يجعل
علامة عليه واي ان يبقى بيله بالمرة اولى من جعل العلامة محلية والى الان لم ينفصل
في رايه وهي منا لكم لتكون على بصيرة والسلام

# موقف شيخي زاويتي التيجانية ببوعرادة والقادرية بالكاف من حوادث افريل 1938

بقلم : **التليلي العجيلي**

في اطار اهتمامهم ببعض الحوادث البارزة في تاريخ البلاد التونسية المعاصر، ركز العديد من المورّخين على دور القوى والتنظيمات السياسية في تلك الاحداث، في حين لم يقع الاهتمام بدور القوى و المجموعات الدينية « les groupements religieux »كالطرق الصوفية :

ذلك ان هذه الأخيرة سبقت في ظهورها تاسيس الاحزاب السياسية ، حيث كانت تمثل في البلاد ـ طيلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى نهاية الثلث الاول من القرن العشرين قوة اقتصادية تبعًا لتعدّد مواردها (1) . وقوّة بشرية نظرا لعدد أتباعها (2) .

ولقد كانت لبعض مشائخ الطرق الصوفية مواقف من بعض الاحداث التي عرفتها البلاد التونسية خلال القرن الحالي (3) ، ونخصّ بالذكر ـ منها ـ في هذا البحث ـ أحداث أفريل 1938 ، والتي سنعرض الى موقف الطرق منها

---

(1) أنظر أطروحتنا للمرحلة الثالثة ، الطرق الصّوفية والاستعمار الفرنسي للبلاد التونسية 1881 ـ 1939 ، تونس ، مخطوطة ، بكلة الآداب والعلوم الانسانية ، 1987 ، ص 36 وما بعدها .

(2) نفس المصدر ، ص 43 وما بعدها .

(3) نفس المصدر ، ص 130 ـ 203 .

من خلال موقفيْ شيخيْ زاويتيْ التيجانية ببوعرادة (4) والقادرية بالكاف (5) لتوفّر بعض الوثائق حولهما دون سواهما على الاقل الى حدّ الآن.

## محتوى موقفي شيْخي الزّاويتين :

لن نتطرّق بالحديث ـ في هذا البحث ـ الى أحداث 9 أفريل 1938 من حيث أسبابها وتسلسل وقائعها، وإنّما سنركز فقط على ما تلاها من ردود أفعال، وما عقبها من مواقف : ذلك أنّ سقوط بعض الضّحايا، وخاصّة

---

(4) هي زاوية سيدي صالح بن أحمد القروي الشّريف العمراني الملقّب بالتّيجاني نسبة الى زاوية الطريقة التّيجانية الأمّ بعين ماضي بالجنوب الجزائري. أسّست فيها بين 1856 و1864. تولّى المنّوبي التّيجاني مشيختها منذ سنة 1868 الى يوم 19 أوت 1.30 تاريخ وفاته. كان لزاويته ببوعرادة نفوذ هام لكثرة أتباعها بالجهة والمناطق المجاورة لها، كما كانت تملك هنشيرًا مساحته 500 هك قدّرت قيمته بـ 400.000 فرنك ـ لعب شيخها المنّوبي دورًا بارزًا لصالح الاستعمار الفرنسي سنة 1881 وفي فترات مختلفة وخاصّة أثناء الحرب العالمية الأولى. ولمّا آلت مشيختها إلى ابنه محمد الشريف التّيجاني فقدت قيمتها ونفوذها وخاصّة بعد استقراره ـ بعيدًا عنها ـ بمدينة تونس، ممّا أدّى الى تداعي بنيانها وانعدام اتباعها، حول تاريخها أنظر ارشيف الحكومة التونسية، La Confrérie mère des Tidjania : p. 8 : D 97 - 3 سنشير الى هذا المصدر ـ في الصفحات الموالية ـ بالطريقة التيجانية الام.

(5) تأسّست في فترة عرفت فيها مدينة الكاف اوجها الديني (1820 ـ 1830) ذلك أنّ سيدي الحاج محمد بن عمار المزّوني المغربي كلف من طرف شيخ زاوية القادرية بباجة بالتوجه الى وسط وجنوب البلاد التونسية لنشر مبادىء الطريقة وعلى اثر عودته من الجريد ومطماطة استقر بمدينة الكاف حيث أسس ـ سنة 1824 ـ زاوية القادرية. ونظرا لعقم زوجته تبنى الطفل قدّور ابن أحد اتباعه، والذي شرع في اعانته على القيام باعباء الزاوية المذكورة منذ سنة 1865.

كان لهذه الزاوية اشعاع على كامل الشمال الغربي والوسط والغربيين للبلاد التونسية وصولا الى مقاطعتي قسنطينة والجزائر في الشمال ووادي سوف في الجنوب. بلغت اوج اشعاعها زمن شيخها سيدي قدور المزوني (تولى مشيختها من 1878 الى 1916) حيث كانت تعد اهم وأغنى الزوايا بالبلاد كانت له علاقات وطيدة مع العون القنصلي القرنسي بارنار روا Bernard Roy (1845 ـ 1919) والكاتب العام للحكومة التونسية فيما بعد (1889)، وهي علاقات استغلها روا في توظيف شيخ الزاوية المذكورة الذي لعب دورا بارزا في تسهيل استيلاء الفرنسيين على مدينة الكاف. مما جعل سلطة الاحتلال ـ فيما بعد ـ تمكن له بالجهة. توفي سنة 1916 فخلفه حفيده لابنته المدعو أحمد قدور.
أنظر، أرشيف الحكومة التونسية، La Confrérie mère des Kadria, p. 4 - 6, D 97 - 3 سنشير الى هذا المصدر ـ في الصفحات الموالية ـ بالطريقة القادرية الام، انظر كذلك Depont, O et S c - ; Coppolani, **Les Confréries religieuses musulmanes en Algérie,** Alger, A. Jordan, 1887, p. 305.

سنشير الى هذا المؤلف ـ في الصفحات الموالية ـ بـ دي ديبون وكوبلاني، الطرق الدينية.

الايقافات العديدة التي تلت الأحداث المذكورة دَفعت بعض الاطراف الى اصدار مواقف ضمّنتها تبرّؤها من المتسبّبين في ذلك ، والإعراب عن ولائها وتعلّقها الدّائم بسلطة الاحتلال : من ذلك أنّ « أعيان الكاف وعددهم يقارب المائة ـ يتقدّمهم سيدي أحمد قدّور (6) ـ شيخ زاوية القادرية بها ، وشيخ المدينة توجّهوا الى مركز المراقبة المدنية حيث أعربوا للمراقب المدني عن ولائهم للدّولة الحامية . . . » (7) .

وهذا الخبر نجد حوله معلومات ضافية في رسالة المراقب المدني نفسه الى المقيم العام الفرنسي بتونس التي أشار فيها الى أنّ « وفدًا هامًّا من الأعيان يقوده سيدي قدّور ـ الذي انضمّ إليه ثلاثة من مشائخ الزّوايا وهم سيدي علي بن صالح بن عيسى ـ شيخ زاوية الرّحمانية ـ ، وسيدي زلْزولي ـ شيخ العيساوية ـ ، وسيدي صالح بوليفة شيخ زاوية . وهذا الوفد الذي يضمّ تقريبا أغلب أعيان مسلمي الكاف حرص على الإعراب للحكومة على الولاء الدّائم لها ، والتأكيد القاطع على ان السكّان التّونسيين لمدينة الكاف لم يكونوا في شيء متضامنين مع المخلّين بالامن الذين تمّ ايقافهم . كما ساند أفراد الوفد ـ كليّا ـ الاجراءات الصارمة التي اتخذتها السلط العليا ضد مثيري الاضرابات . واكد افراد الوفد على ملازمة السكان للهدوء ، كما تعهّدوا ـ للمراقب المدني بان يكونوا مسؤولين على امن المدينة . وتقديرا منه للنفود الفعلي لافراد الوفد ، ورغبة منه في اعطائهم دليلا على ثقته فيهم ، بادر

---

(6) هو أحمد بن سالم بن زواري الملقب بقدور نسبة الى جد أمه، والذي خلفه في مشيخة زاويتي القادرية بالكاف وبالديوان بالحاضرة بمقتضى الامر العلي المؤرخ في 1916/8/12 . عرفت زاوية القادرية بالكاف ـ في عهده ـ تقلصا في عدد اتباعها وفقدان لنفوذها توفي في فيفري 1941 ، حول ترجمته انظر ، ارشيف الحكومة التونسية ، NOte emamante du Controleur général des affaires indigènes datée du 9/2/1929, D 102 - 3 .

(7) المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني ، Bulletin de renseignement n° 62, Le Kef, le 19/4/1938, au R. G., Tunisie, Fonds de la Résidence, Carton 1715, bob. R. 103 doss. 4, 4/1938 - 9/1938, f. 253 .

المراقب المدني بوضع حد لانتصاب القوات التي كانت تحتل المواقع الحساسة بالمدينة ولم يبق الا على شرطة النظام العادية . . » ؛8) .

فواضح من خلال هذه الوثيقة الدور الذي قام به شيخ زاوية القادرية والمتمثل في مبادرته الى قيادة الوفد المذكور ، مما يبرز المكانة المرموقة والمتميزة له بالنسبة لبقية افراد الوفد ، وكذلك نفوذه بالجهة ، كما نتبين من نفس الوثيقة ولاءه لسلط الاحتلال ، وتعلقه بها مقابل تنصّله مما جدّ من احداث يقف وراءها « مثير والاضطرابات » ـ وهي كلّها أمور ليست غريبة على زاوية القادرية بالكاف . وما عرف به مشائخها من تطواطؤ مع سلط الاحتلال مقابل نقمتهم على الوطنيين ومناهضتهم لنشاطتهم الموجه ضد الاستعمار الفرنسي بالبلاد .

أما الشريف محمد التيجاني (9) شيخ زاوية التيجانية ببوعرادة ، فقد وجه ـ اصالة عن نفسه ونيابة عن اتباع زاويته ـ رسالة الى القائد الاعلى لقوات الاحتلال الفرنسي بتونس ـ بتاريخ 15 افريل 1938 ـ عبر له فيها عن ولائه وتعلقه بالدولة الحامية ومما ورد فيها قوله : « نحن في حاجة الى ان نعيش في

---

(8) المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني Le C. C. du Kef au R.G. de France à Tunis le 18/4/1938, Tunisie, Fonds de la Résidence, Carton 1715, bob. R. 103, doss. 4, 4/1938 - 9/1938, f. 256. انظر الملحق رقم 1، ص . 61 و17

(9) الشريف محمد التيجاني بن الشيخ المنوبي التيجاني ولد سنة 1892 تقريبا بجهة بوعرادة . احاط نفسه بشهرة مفتعلة على اثر مشاركته في الحرب العالمية الاولى الى جانب فرنسا لكن سرعان ما وقع تسريحه من طرف لجنة الاعفاء على اثر اصابته بنزلة رئوية . وبعد الحرب سمى نفسه رئسا لاتحاد شمال افريقيا لقدماء متطوعي الحرب الاولى . خلف والده ـ سنة 1930 ـ في مشيخة الزاوية ، وقد اشتهر بمواقفه المعادية للوطنيين . نشرت له الصحف ـ في افريل 1939 ـ برقيات وجهها الى دلادي Daladier ولو بران Le Brun ويوم 1939/5/6 طالبته السلط التونسية بالكف عن اعطائه لنفسه أهمية أكثر من اللازم ، وبوضع حدّ لتحركاته الملفتة للانتباه . حول ترجمته انظر ، ارشيف الحكومة التونسية :

— Le directeur de l'administration générale et communale au secrétaire général du gouvernement tunisien, le 15/4/1939, D 156-21 ;

— Le délégué à la Résidence générale de France à Rabat au président du Conseil ministre des affaires étrangères, le 26/3/1921, D 156-21 ;

— Note Confidentielle datée du 6/5/1939, D 156-21.

هدوء وامن في بيوتنا في ظل عدالتكم وتحت رفق حمايتكم والمسؤولون وحدهم عن تلك الحناية الفضيعة وما حدث اخيرا (يقصد احداث افريل 1938) هم مجموعة من الافراد من بينهم يذكر كل الناس هؤلاء الضعيفي الادراك « Les minus - Habens » الحبيب بورقيبة والمتواطئين معه الطاهر صفر ، البحري قيقة الخ . أما الدكتور الماطري فأمره أشنع لأنه يتحرّك في الكواليس وليست له الجرأة للظهور في واضحة النهار . . . ، سيدي الجنرال يشرّفنا ان نرى هؤلاء الافراد محل عقوبة صارمة تكون عبرة لغيرهم فهم سبب مآسي الشعب التونسي ، وهم الذين يقحمونه في المغامرة دون وعْي منه . فكلام هؤلاء المحرضين على الاضطرابات ليس الا بهتانا واثارة للضغينة وللثورة دون ان يقولوا كيف ولا لماذا . ارجوكم ان تعتقدوا ان فرنسا اذا كانت لا تزال في حاجة الينا فنحن على استعداد لتلبية طلبها ، ولكن خلصونا من هذا « الرباعي » من الافراد التعساء الذين لا ينتمي واحد منهم الى عائلة محترمة تونسية . . . ، نعم انه من الضروري فرض غرامة على كل تاجر يغلق [محلّه] بهدف الاحتجاج . فذلك هو رايي لاحلال الامن . . . » (10) .

من خلال هذه الوثيقة نتبين بوضوح تنديد شيخ زاوية التيجانية ببوعرادة بأحداث 9 افريل 1938 ، وتهويله لها وتحميل مسؤوليتها لمجموعة من الاشخاص « المحدودي الذكاء Les minus - Habens » على حد قوله ، مع تخصيصه للدكتور الماطري بتعليق وجيز ولكنه ذو أهمية قد يعبر عن وجهة نظره فيه ، حيث وصفه « بالتحرك في الكواليس وفقدانه الجرأة على الظهور بصفة علانية » ، ولعل مرد ذلك الى استقالة الماطري ـ يوم 31 ديسمبر 1937 ـ من رئاسة الحزب الدستوري الجديد (11) أو الى دوره في مظاهرة 8 افريل حيث

(10) المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني ، Le Cherif Tidjani au Commandant supérieur des Troupes, de la Tunisie, le 15/4/1938, Tunisie , Fonds de la Residence, Carton 1715, bob. R. 103, doss. 4, 4/1938 - 9/1938, f. 265 انظر الملحق رقم 2 ، ص 18 و 19 ، سنشير الى هذه الرسالة ـ في الصفحات الموالية برسالة الشريف التيجاني الى القائد الاعلى للقوات الفرنسية بتونس .

(11) حول ظروف استقالته أنظر ، مركز التوثيق القومي ، Procés - verbal d'information 1/2/1939, Dr Mahmoud el - Materi, pp. 10 - 12, Section mouvement National, A - 5 - 17.

كان اول من تكلم وسط الجماهير المحتشدة امام مبنى الاقامة العامة داعيا الى الهدوء والانسحاب (12) مما جعل جريدة **الزّهرة** تبرز ذلك وتشيد به (13). رغم ان كلمته تلك ـ على حد رواية جريدة **الديبّاش تونزيان** ـ قوبلت بشيء من الرفض (14) بينما قوبلت كلمة علي بلهوان « الشديدة اللهجة » (15) بالاستحسان والتصفيق (16) وكذلك ما قاله المنجي سليم وقد « لاحظنا انهم لا يزالون يكررون المظاهرات ويعيدونها الى ان يحصلوا على رغائبهم » (17).

كل هذه الإشارات توحي بأن الحكيم الماطري كان يمثّل الجناح المعتدل « داخل الحزب الدستوري الجديد ، الامر الذي جعله يعارض المنجى التّصعيدي للحزب آنذاك ، وهو ما اعتبره البعض ـ بما في ذلك ـ الشّريف التّيجاني « تحرّكًا في الكواليس وعدم الجرأة على الظهور في واضحة النّهار » .

وفي الوقت الذي دعا فيه محمد الشريف التّيجاني السّلط الاستعمارية الى انزال عقوبة صارمة ورادعة ضدّ « مثيري الاضطرابات » أعرب عن وضع نفسه وأتباع زاويته على ذمّة سلط الاحتلال للقيام بما تطلبه منه ، بل ذهب الى حدّ اقتراحه إنزال خطيّة بكل تاجر يغلق محلّه احتجاجًا على الاجراءات التعسّفية التي اتّخذتها السّلط الاستعمارية على إثر أحداث افريل 1938 .

---

(12) نفس المصدر ، ص 12 .

(13) ورد بالصفحة الأولى وبخطّ بارز ـ من العدد 9511 ليوم 1938/4/9 ـ « الحكيم محمود الماطري ينزل الى ميدان العمل من جديد ويرأس المظاهرة الشّعبية العظيمة » .

(14) P., «L'agitation Destourienne...», La **Dépêche Tunisienne** du 9/4/1938, p. - 1 سنشير الى هذه الجريدة ـ في الصّفحات الموالية ـ بالدّيباش تونزيان .

(15) Fakhfakh, M., **Les événements d,avril 1938 et la réalité Tunisienne,** C. A. R., Tunis, dactylographiée, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 1979 - 1980, p. 100
سنشير الى هذا المؤلف ـ في الصّفحات الموالية بالفخفاخ ، احداث افريل .

(16) **جريدة الديباش تونزيان** ، المقال المذكور .

(17) « مظاهرات الامس بالعاصمة » ، **جريدة النهضة** ليوم 1938/4/9 ص 1 .

إنّ ما نستنتجه من الموقفين هو نقمة شيخيْ زاويتيْ القادرية بالكاف والتيجانية ببوعرادة على الوطنيين في وقت كانت فيه جلّ البلاد قد عبّرت عن مساندتها لهم والتنديد بالسياسة التعسّفية لسلط الاحتلال ليس قبْيل أحداث افريل فحسب (18) ولكن كذلك بعدها.وخاصّة في الوطن القبلي في كلّ من نابل وقرنبالية ومنزل تميم وقربة وبني خلّاد وتزركة (19) ممّا جعل السّلط الاستعمارية تعلن نصب حالة الحصار على المراقبة المدنية بقرنبالية مساء 11 أفريل (20) بعد أن كان قد أعلن على مدينة سوسة ومراقبتها المدنية مساء 10 افريل 1938 (21) .

كلّ هذا يجعل موقفيْ الشيخينْ المذكوريْن لا يلتقي مع الموقف الرّسمي للسّلط الاستعمارية فحسب بل يظهر في نشاز تام ٍ وبَيّن مع ما عبّرت عنه جلّ الجماهير الشّعبية في البلاد آنذاك ، فهو لا يسايرها ولا ينسجم معها ، وهو ما تميّزت به مواقف مشائخ الزّاويتينْ المذكورتينْ في العديد من المناسبات (22) ، ممّا يحملنا على القول بأنّ شيْخيْ زاويتيْ القادرية بالكاف والتّيجانية ببوعرادة قد انسجما ـ في موقفهما من أحداث افريل 1938 ـ مع ما عرفت به زاويتهما من تواطؤ وتعامل مع سلط الاحتلال الفرنسي في البلاد التونسية .

---

(18) حول ذلك انظر ارشيف الحكومة التونسية ، قسم لحركة الوطنية ، كرتون (Carton) 28 ، ملف 1 و2 .

(19) نفس المصدر ، كرتون 27 ، ملف 2 ، وكذلك الفخفاخ ، احداث افريل ص 114 .

(20) «Calme Complet à Tunis..., L'ètat de siège est étendu au Contrôle de Grombalia» جريدة الديباش تونيزيان ، ليوم 1938/4/12 ، ص 1 .

(21) «نصب حالة الحصار على مدينة سوسة ومراقبتها المدنية . . . » ، جريدة الزّهرة ليوم 1938/4/12 ، ص 1 .

(22) انظر مثلا مواقفهما من دخول الاستعمار الفرنسي للبلاد التونسية ، العجيلي ، المرجع السابق ، ص 93 ـ 95 و97 ، وكذلك من الحركة الوطنية ، نفس المصدر ، ص 203 ـ 216 .

**العوامل المفسّرة لموقفيْ شيخيْ زاويتيْ القادرية بالكاف والتيجانية ببعرادة من حوادث 9 افريل 1938 :**

تجد تلك المواقف العدائية لمشائخ الزاويتين المذكورتين من الحركة الوطنية والوطنيين اثناء حوادث افريل 1938 تفسيرها في عدة عوامل تتعلق اساسا بالوضعية الاقتصادية والاجتماعية للزاويتين المشار اليهما خاصة منذ ثلاثينات هذا القرن ، وكذلك في موازين القوى بين الطرق الصوفية والاحزاب السياسية ، بالاضافة الى مصالح الزاويتين التي جعلت من مشائخهما حلفاء موضوعيين للسلط الاستعمارية .

ـ **مصالح الزاويتين** : تمثلت اساسا في ما تملكه كل منهما من اراضي شاسعة من ذلك ان زاوية التيجانية ببوعرادة لها هنشير مساحته 500 هك (23) ، في حين كانت القادرية بالكاف ـ تعد في مطلع القرن العشرين ـ من اغنى زوايا البلاد على الاطلاق (24) ، حيث اعتبر شيخها قدّور المزوني من اكبر الملاكين العقاريين بالجهة « تتكون ثروته من ستة هناشير جعلته ـ آنذاك ـ من أصحاب الملايين » (25) .

ونظرا لموقف التواطؤ الذين كان لشيخهما مع قوات الاحتلال الفرنسي اثناء دخولها للبلاد التونسية سنة 1881 (26) ، وولائهما للاستعمار بعد استقراره بالبلاد ، فان سلط الاحتلال قد مكنتهما بمنحهما ـ في اطار سياستها الاحتوائية ـ من عدة امتيازات (27) زادت في خضوعهما وولائهما ، وجعلت منهما اداة طيعة لتسهيل مهامها وتنفيذ مخططاتها في جهاتهما : فأحمد قدور ـ شيخ زاوية القادرية بالكاف ـ كان شريكا فلاحيا للمدعو روڤارو Regaru

(23) ارشيف الحكومة التونسية ، الطريقة التيجانية الام ، ص 8 .

(24) ديبون وكوبلاني ، **الطرق الدينية** ، ص 305 .

(25) ارشيف الحكومة التونسية ، الطريقة القادرية الام ، ص 7 .

(26) حول ذلك انظر ، العجيلي ، **المرجع السابق** ، ص 93 ـ 95 ، وص 97 .

(27) حول تلك الامتيازات ، انظر العجيلي ، **نفس المصدر** ، ص 72 ـ 74 .

محافظ الحكومة بالكاف (28) ، اما المنوبي التيجاني ـ شيخ زاوية التيجانية ببوعرادة فقد اوضح بنفسه ان « المعمرين الفرنسيين الاوائل بتونس ـ امثال تان Taine ونابليون ناي NaPoléon Ney وآخرين كثيرين بجهة بوعرادة وباجة [ كانوا قد ] تمكنوا من استغلال واستثمار ضيعاتهم بمساعدة ودعم زاويته وحمايتها . . . » (29) ، بل انه ـ على حدّ قول ابنه محمد الشريف « استعمل نفوذه لتسهيل مهمّة فرنسا ـ التي كانت صعبة جدا في الاول ـ والمتمثلة في حماية المعمرين الاوائل المستقرين في تونس كما اخذ عقود الملكية من الاهالي الذين رفضوا تسليمها للمراقب المدني لتحديد اراضي الدولة . . . » (30) على حدّ قوله ! .

فهذه المواقف وغيرها (31) جعلت من شيخ زاوية التيجانية ببوعرادة افضل حليف للاستعمار الفرنسي بتونس ، قدم له العديد من الخدمات الهامة في عدة فترات جد حرجة ، مما جعله مدعومًا من الاوساط الاستعمارية والرسمية التي عملت على دعمه : من ذلك ان محمد الشريف التيجاني لما قدّم مطلبا قصد تعيينه شيخا على زاوية التيجانية ببوعرادة ـ خلفا لوالده المتوفى سنة 1930 ـ وقع دعمه من « رئيس الغرفة الفلاحية الفرنسية ، ونائب رئيس المجلس الكبير للايالة . . . ، ورئيس نقابة المعمرين الفرنسيين الذي امضى صحبة مجموعة من المعمرين على عريضة مساندة [ لمحمد الشريف

(28) ارشيف الحكومة التونسية ، 3 - 102 Note emanante du Kef, datée du 16/2/1929, p.1, D. .

(29) نفس المصدر ، Le Ceikh El Manoubi au Ministre des Affaires Etrangères à Paris, le 7/11/1929 p. 2, D. 156 - 21 .

(30) المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني ، Le Chérif Tijani au Ministre de la Pension et victimes de la guerre à Paris, le 14/12/1930, Tunisie, 1917 - 1940, Carton 688, bob. 109, doss. 2, 12/1930 - 7/1938, f. 2 - 6, f. 2 .

سنشير الى هذه الرسالة ـ في الصفحات الموالية ـ برسالة الشريف التيجاني الى وزير قدماء المحاربين .

(31) انظر مثلا مواقفها من احداث الزلّاج والحرب العالمية الاولى ودخول تركيا فيها الى جانب المانيا ، وتاسيس الجزب الحر الدستوري ، في العجيلي ، المرجع السابق ، صفحات ـ على التوالي : 9 8 1 ـ 190 ، 161 ـ 163 وص 204 .

التيجاني ] ، هذا الى جانب مساندته من طرف الصحافة الفرنسية آنذاك . . . » (32) ، كما دعمته زوجة المراقب المدني وقنصل فرنسا بمجاز الباب ، وألسيد دلمون Alcide Delmont وكيل وزارة المستعمرات ـ سابقا ـ ، وموريس فيولات Maurice Violette عضو مجلس السيوخ آنذاك (33) .

فواضح من خلال هذا كله الإنحياز التام من شيخ زاوية التيجانية ببوعرادة للسلط الاستعمارية تبعا لمصالحه : ذلك ان الحفاظ على هذه الاخيرة ، تقتضي ضرورة توفر الامن وانعدام الاضطرابات التي تهدد تلك المصالح وتلك الامتيازات علما وانها مصالح منسجمة ومتداخلة مع مصالح الاستعمار في البلاد ، مما يجعل الشيخين المذكورين عندما يدافعان عن مصالحهما يدافعان في نفس الوقت عن مصالح الاستعمار ، ومن هذا المنطلق يمكن لنا فهم خلفيات موقفهما من احداث 9 افريل 1938 : فمنذ ثلاثينات هذا القرن تبدلت موازين القوى في البلاد بين مشائخ الطرق والاحزاب السياسية ، الامر الذي جعل المصالح المشار اليها في خطر ، فبادر الشيخان الى الاقتراب من السلط الاستعمارية بل الى الالتحام معها ، وربط مصيرهما بها ، في محاولة منهما للمحافظة على تلك المصالح وذلك النفوذ .

- **تغيّر موازين القوى في البلاد** : كانت الطرق الصوفية ـ طيلة الثلاثين سنة الاولى من هذا القرن وحتى قبلها ـ تمثل قوة اقتصادية وبشرية تنفرد بهيمنتها على السكان ، ونفوذها الروحي عليهم .

الا ان ظهور الاحزاب السياسية ، وتكثف نشاطها خاصة منذ الثلاثينات واستغلالها عدة احداث مكنتها من استقطاب الجماهير ، هذا بالاضافة الى عوامل اخرى تعود الى الطرق الصوفية نفسها (34) جعل من

(32) المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني ، رسالة الشريف التيجاني الى وزير قدماء المحاربين ، المذكورة ، ص 4 .

(33) نفس المصدر .

(34) حول العوامل الداخلية لضعف الطرق الصوفية في الثلاثينات ، انظر العجيلي ، المرجع السابق ، ص 229 ـ 232 .

تلك الاحزاب اخطر منافس يهدد الطرق في نفوذها ومصالحها ، مما أدّى الى صراع بين الطرفين ، وهو صراع محوره سعي كليهما الى كسب المزيد من الانصار والاتباع على حساب الآخر ، علما وان نقص عدد الاتباع بالنسبة الى مشائخ الطرق معناه نقص في مواردهم ، وفقدانهم لنفوذهم ، وبالتالي سحب البساط من تحتهم ، ورجحان كفة خصومهم من السياسيين ، وفي النهاية تهميشهم بعد عجزهم عن المسك بالواقع او الفعل فيه .

ان العديد من القرائن توضّح مدى تقلص مجال نفوذ الطرق : فالاحزاب السياسية التي نشأت ونمت ـ في البداية ـ في اوساط حضرية اساسا ، تمكنت ـ في مرحلة ثانية ـ من توسيع مجال نشاطها الى مناطق ريفية ، فزحفت بذلك على المعاقل التقليدية للطرق الصوفية ، ونعني بهذه الجهات بالخصوص مناطق الشمال الغربي (35) والوسط الغربي (36) التي امتدت اليها زيارات العديد من زعماء الحركة الوطنية ـ قبيل احداث افريل 1938 ـ (37) مع العلم انها مناطق ذات نفوذ طرقي اساسا ، بها اكثر من نصف مجموع عدد اتباع الطرق الصوفية على مستوى البلاد على حد ارقام احصائيات سنة 1925 الرسمية .

(35) حسب احصائيات سنة 1925 ، يحتوي الشمال الغربي بالبلاد التونسية على 15٪ من مجموع عدد اتباع الطرق الصوفية على مستوى كامل البلاد انظر العجيلي ، المرجع السابق ، ص 44 و48 وما بعدها .

(36) أمّا الوسط الغربي ـ حسب نفس الاحصائيات ـ فيحتوي على 38٪ من العدد الجملي للاتباع في كامل البلاد ، انظر العجيلي ، المرجع السابق ، ص 44 و48 وما بعدها .

(37) من ذلك الاجتماع الشعبي بوادي مليز (سوق الاربعاء) الذي اشرف عليه سليمان بن سليمان ويوسف الرويسي يوم 1937/4/4 ، واجتماعات صالح بن يوسف ، محمود بورقيبة والهادي نويرة يوم 30/3/ بجهة الكاف بالاضافة الى اجتماعات تمّت في القلعة الجرداء ووادي سراط والقصور وسيدي بورويس وتاجروين ، واجتماعات صالح بن يوسف ومحمود بورقيبة يوم 1937/4/1 بسبيبة وحيدرة ، واجتماع صالح بن يوسف بتالة يوم 1937/4/3 ... الخ ... حول ذلك أنظر ، المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني ، Le R. G., au ministre des affaires étrangères à Paris, le 9/4/1938, Tunisie, 1917 - 1940, Carton 390, bob - 23, doss. 2, 4/1938, f. 168 - 171 .

فلا غرابة - إذا - ان ينتاب كلا من شيخيْ زاوية التيجانية ببوعرادة والقادرية بالكاف حالة من الرعب والفزع الدالة على مدى الخطر الذي يمثله تنامي مجال نشاط الوطنيين على مصالحهما وتوسعه ، وهو تخوف يمكن اثباته بامرين :

اولهما : سعي كل من الشيخين المذكورين الى التشنيع بالوطنيين ورصد تحركاتهم ، وتحديد مواقع وجودهم في المجتمع ورفع ذلك الى السلط الاستعمارية :

من ذلك ان محمد الشريف التيجاني اوضح - في رسالته الى وزير الحربية الفرنسي - ان « الدستوريين اصبح منهم القايد والخليفة ، كما صاروا في حاشية الباي والوزير الاكبر وفي الداخلية . . . ، والعدلية ، وفي كل مكان تبعا لسياسة المقيم العام . . . » (38) .

وفي رسالته الى المقيم العام الفرنسي بتونس ورد قوله : « ان البلاد خربها الدستور ، والدستوريون موجودون في كل الادارات . . . ، في الداخلية والعدلية ، وحتى المالية والفلاحة والامن العمومي ، وفي الديوان وضمن اوسع جماهير المساجد وفي المحكمة المختلطة . . . وكذلك ضمن المحامين والصيادلة والصحافيين والوكلاء . . . ، والمجالس وغرف الفلاحة والتجارة . . . » (39) .

أمّا شيخ زاوية القادرية بالكاف فقد ساءه منع خليفة تبرسق لبعض اتباعه من زيارة زاويته ، فحمّل مسؤولية كل ذلك « للدستوري ابراهيم بن حسن » ، مشيرا - في رسالته الى المراقب المدني بالكاف - الى تواطؤ خليفة

---

(38) نفس المصدر ، رسالة التّيجاني الى وزير قد ماء المحاربين المذكورة ، ص 3.

(39) أرشيف الحكومة التونسية ، Le Cherif Tijani à Marcel Peyrouton - R.G., le 1/1/1934, D 156- 21 سنشير الى هذه الرسالة - في الصفحات الموالية - برسالة الشريف التيجاني الى المقيم العام .

قعفور مع « الدستور » « وانتشار الافكار الدستورية بالمنطقة » مدعيا ان « الدستوري ابراهيم بن حسن هو الخليفة الفعلي لقعفور » (40) .

وفي الوقت الذي ركز فيه على كثرة « الدستوريين » وهيمنتهم على عدة ادارات ومؤسسات في البلاد ابرز شيخ زاوية التيجانية ببوعرادة - في المقابل - عزلة من اسماهم بـ « اصدقاء فرنسا » : من ذلك قوله : « ان اصدقاء فرنسا ينظرون - من بعيد بشيء من الاسف - لتنامي هذه الفئة العظيمة التي اساءت الى كل احباء فرنسا الذين يمكن لها ان تعول عليهم في ثقة تامة . . . » (41) و« انهم يتحملون مضايقات شديدة ويؤاخذون على انهم مجرمون . . . » (42) مشيرا الى انهم عزلوا وابعدوا شيئا فشيئا ، محملا مسؤولية كل ذلك للسياسة الخاطئة للمقيم العام الفرنسي .

إنّ ما يلفت الانتباه في موقفالشيخين السابقي الذكر - من « الدستوريين » هو تركيزهما على اظهار تكثف النشاط الوطني بمظهر المضر بمصالح الشيخين ومصالح السلط الاستعمارية معا ، الامر الذي يجعل من الوطنين عدوا مشتركا للطرفين : فشيخ زاوية التيجانية ببوعرادة وصف « الدستوريين » بأنهم « أعداؤه وأعداء والده وأعداء النفوذ الفرنسي بتونس . . » (43) ، في حين أشار شيخ زاوية القادرية بالكاف الى الخطر

---

(40) نفس المصدر ، Ahmed Kaddour au C. C. du Kef, le 21/3/1931, D 97 - 2 سنشير الى هذه الرسالة - في الصّفحات الموالية برسالة أحمد قدّور الى المراقب المدني بالكاف .

(41) نفس المصدر ، رسالة الشريف التيجاني الى المقيم العام المذكورة .

(42) نفس المصدر ، La Chérif Tidjani au délégué à l'administration Tunisienne, le 25/6/1936, p. 3, D. 156 - 21 نشير الى هذه الرسالة - في الصفحات الموالية - برسالة الشريف التيجاني الى الادارة التونسية .

(43) المركز القومي الجامعي للتوثق العلمي والتقني ، Le Chérif Tidjani à Peycelon - Chef de Secrétariat particulier du ministre des affaires étrangères, le 7/11/1929, Tunisie 1917 - 1940 Carton 316, bob. 184, dossier unique 1/1927 - 12/1929, f. 264 - 265, f. 264 .
سنشير الى هذه الرسالة - فيما يلي - برسالة الشريف التيجاني الى بايسلن .

الذي يمثّله تنامي النشاط الدستوري على مصالح الحكومة نفسها (44) وهو ما تضرّر منه هو بنفسه عندما مُنع أتباعه من زيارته بسبب خليفة قعفورذي الانتماء الدستوري على حدّ قوله (45).

كما سعى كل منهما الى التركيز على ما لحقه من أضرار لالشيء إلّا بسبب ولائه لفرنسا وهو ولاء أبرزهما ـ أمام الراي العام المحلّي في مظهر الأداه الطيّعة للاستعمار ممّا أضعف نفوذهما على الاهالي :.فشيخ زاوية القادرية بالكاف اشار الى ما يكنّه الدستور من حقد على الطرق الصّوفية بدعوى أنّ مشائخها أعوان للحكومة » (46)، وأنّ « الدستوري » ابراهيم بن حسن ينعت اتباع زاويته بـ « الكلاب »، ولا « يتردّد في سبّهم وسبّ الزاوية » (47).

أمّا شيخ زاوية التيجانية ببوعرادة فقد اشار الى العداوة الى يكنها « الدستوريون » له، والحرب التي شنوها ضده وضد فرنسا نظرا لتواطئه معها (48)، محملا المقيم العام لوسيان سان (12/1920 ـ 1/1929) مسؤولية تكثف النشاط الوطني وتزايد عدد الوطنيين في العديد من المؤسسات الحساسة، ومتهما خلفه فرانسوا ما نصورون (جانفي 1929 ـ جويلية 1933) « بسلوك سياسة سلفه (وإنّه) رهين اشارات الدستوريين وميولهم . . . » (49).

كل هذا يدل على ان شدة حرصه على الحفاظ على مصالح الاستعمار الفُرنسي بالبلاد فاقت ـ على مايبدو ـ حرص هذا الاخير عليها، حتي انه (شيخ زاوية التيجانية) صار ينتقد بشدة مرونة بعض المقيمين العامين ويرفع

(44) ارشيف الحكومة التونسية، رسالة أحمد قدور الى المراقب المدني بالكاف المذكورة.

(45) نفس المصدر.

(46) نفس المصدر.

(47) نفس المصدر.

(48) المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني، رسالة الشريف التيجاني الى وزير قدماء المحاربين المذكورة سابقا ص 3.

(49) نفس المصدر.

ذلك الى السلطات العليا في فرنسا ، وكأنه يدعوها الى تعيين مقيمين عامين اكثر تصلبا واشد تعسفا ، وهو ما نستشفّه من الامال التي علّقها على المقيم العام مارسال بيروطون (جويلية 1933 ـ ماي 1936) فإنّه بعد تهنئته له بالعام الجديد (1934) خاطبه قائلا : « اسال الله ان يعينكم في مهمتكم الصّعبة ، وان يعطيكم القوة الازمة لاسعاد هذه البلاد التعيسة التي دبّت فيها الحياة من جديد بفضل عنايتكم . . . (إذ) أنّ هذه البلاد خرّبها الدستور تماما ، فالدستوريون في كل مكان . . . » (50) .

كل هذه الامثلة توضح سعي الشيْخيْنْ الى تهويل خطر الوطنين ، وتركيزهما على ما لحقهما من أضرار مادية ومعنوية من جرّاء ولائهما للاستعمار الفرنسي بالبلاد ، فهما بذلك ـ ضحيّة ذلك الولاء كل ذلك استدرارا لعطف الأوساط الاستعمارية عليهما من جهة ، وتضخيما وتهويلا لنشاط الوطنيين ونفوذهم في البلاد لإثارة حكومة الاحتلال وحثّها على ضربهم .

ثانيهما : مطالبتهما للسلط الاستعمارية ـ في البلاد ـ بالاقتصاص من الوطنين قصد الحدّ من نفوذهم : من ذلك أنّ شيخ زاوية القادرية بالكاف أشار إلى أنّه « لايمكن ـ للحكومة ـ وضع حدّ نهائي للنّشاط الدّستوري ـ بالمنطقة ـ إلاّ بإقرارها لعقوبات ضدّ من يساهم في ذلك . . . » (51) أمّا شيخ زاوية التّيجانية فقد استغرب من « الشبّان التّونسيين » الذين عندما كان هو في الجبهة (أثناء الحرب العالمية الأولى (52) كانوا يطالبون باستقلال تونس وطرد فرنسا ، ولكن رغم ذلك عوض أن يكونوا ـ بعد الحرب ـ بالسّجن وجدهم ـ على حدّ قوله ـ على رأس عدّة إدارات (53) ، كما مرّ بنا تحميله

(50) ارشيف الحكومة التونسية ، رسالة الشريف التيجاني الى المقيم العام المذكورة سابقا .

(51) نفس المصدر ، رسالة أحمد قدور الى المراقب المدني بالكاف المذكورة سابقا .

(52) حول دوره في الحرب العالمية الاولى الى جانب القوات الفرنسية ، انظر العجيلي ، المرجع السابق ، ص 162 ـ 163 .

(53) المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني ، Le Chérif Tidjani au ministre des pensions à Paris, le 7/1/1931, Tunisie, 1917 - 1940, Carton 688, bob. 109, doss. 2, 12/1930 - 7/1938, f. 12 .
سنشير الى هذه الرسالة ـ في الصفحات الموالية ـ برسالة الشريف التيجاني الى وزير الجرايات .

مسؤولية أحداث أفريل 1938 لزعماء الحركة الوطنية ، ودعوته للسّلط الاستعمارية لانزال عقوبة صارمة بهم (54) .

على أنّ شيخ زاوية التيجانية ببوعرادة لم يقف عند هذا الحدّ ، بل تعدّاه الى التّعبير ـ لسلط الاحتلال ـ عن وضع إمكانيات زاويته على ذمّتها ، واستعداده لتلبية ندائها كلّما شعرت بحاجتها اليه (55) ، بل طالب تلك السّلط بارجاع الزيارات (56) حتى تتوفّرلزاويته إمكانيـات تخوّل لها الوقوف الى جانب فرنسا والقيام بدورها من أجل خدمة مصالحها (57) ، وهذا ليس غريبًا عن هذه الزّاوية وأتباعها إذا علمنا مساندتها للإجراءات والقوانين التّعسّفية الواردة بالمنشور الصّادر يوم 10 أكتوبر 1934 على إثر نفي العديد من زعماء الحركة الوطنية الى الجنوب التونسي من طرف المقيم العام مارسال بيروطون (58) الذي راهن شيخ الزّاوية التيجانية ببوعرادة على حزمه في مواجهة النشاط الوطني كما سبق أن أشرنا إليه (59) ، مع العلم ان تلك المساندة للقوانين المشار اليها من طرف اتباع التيجانية وزاويتهم المذكورة تنزّلت في وقت عمّ فيه استنكار أغلب فئات الشّعب لتلك الإجراءات وقابلها بالمظاهرات وبرقيات التّنديد المطالبة باطلاق سراح الزّعماء (60) .

---

(54) انظر اعلاه ص 3 و4 .

(55) نفس المصدر ، رسالة الشريف التيجاني الى وزير الجرايات المذكورة ، ص 13 .

(56) تعتبر من اهم مواردالطرق الصوفية ، وتتمثل في تحول الاتباع الى زوايا الطرق مرتين في السنة ـ بصفة رسمية ـ اولى في الربيع وثانية في الخريف ، حاملين معهم اعطيات نقدا وعينا ، وفي اطار سياستها الرامية الى تفقير الطرق الصوفية بادرت السلط الاستعمارية ـ في مرحلة اولى ـ الى تحجير الاعلان عن تلك الزيارات في الاسواق بمقتضى الامر العلي المؤرخ في 1911/6/20 ، وفي مرحلة ثانية اعلنت ـ سنة 1913 ـ عن الالغاء النهائي لتلك الزيارات مما الحق اضرارا مادية وحتى معنوية فادحة بمداخيل الطرق ونفوذ مشائخها الامر الذي جعل العديد منهم يطالب ـ باستمرار ـ بالتراجع في ذلك المنع ، انظر العجيلي ، **المرجع السابق** ، ص 77 ـ 79 .

(57) المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني ، رسالة الشريف التيجاني الى بايسلن المذكورة ، ص 265 .

(58) حول ذلك انظر العجيلي ، **المرجع السابق** ، ص 210 ـ 216 .

(59) انظر اعلاه، ص 10 .

(60) انظر العجيلي، **المرجع السآبق**، ص 212. 213 .

كلّ هذا يوضّح سعي كلّ من شيخيْ الزّاويتين المذكورتيْن الى الحدّ من تكثّف النّشاط الوطني وتحرّكات رموزه بكلّ الوسائل في محاولة منهما لردّ الاعتبار لنفوذهما الذي تضرّر كثيرًا .

ان العديد من المؤشّرات ـ الواردة في بعض الوثائق المتعلقة بمراسلات الشيْخيْن تبرز :

ـ تحديد الشّيْخيْن للأسباب الحقيقية لتخوّفهما من الوطنيين وتنامي مجال نشاطهم : فشيخ زاوية التيجانية أشار الى ذلك بوضوح قائلاً : « إنّ الدّستوريين يريدون ـ بكلّ الوسائل إبْعادنا وتحويلنا الى عدم ، فهم يخْشوْن نفوذنا على أتباعنا ، فعملوا على افتكاكهم ، وانتزاع مواردنا . . . » (61) .

أمّا تأكيد شيخ زاوية القادرية على منع أتباعه من زيارة زاويته وتحميل مسؤولية ذلك « للدّستور » ، مع تركيزه على نعته بـ « عوْن الاستعمار » ، ونعت أتباعه بـ « الكلاب » مع سبّهم وسبّ الزّاوية فيبرز اشارته الى الأضرار المادية والمعنوية التي لحقته ، هذا في الوقت الذي تبدو فيه الوضعية المادية للزّاويتين متردّية جدًّا : فالتّفاصيل التي أوردها شيخ زاوية القادرية حول منع أتباعه من زيارته يفهم منها مدى الخسارة التي لحقت زاويته بحرمانها من مورد هام .

أمّا شيخ زاوية التّيجانيةْفيدلّ الحاحه على سلط الاحتلال لارجاع الزيارات (62) بوضوح على ما أصبحت تعانيه زاويته من ضائقة مالية جعلتها

---

(61) المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني، رسالة الشريف االتّيجاني الى بايسلن المذكورة، ص 264 .

(62) وقعت الاشارة الى ذلك في رسالتين. مورّختين في 1929/11/7 :
. الأولى بأرشيف الحكومة التونسية، le cherif Tidjani au ministre des affaires étrangéres à paris D 156-21 الثانية بالمركز القومي الجامعي لاتوثيق العلمي و التقني، رسالة الشريف التيجاني الى بايسلن المذكورة، ص 265. .

ـ على حدّ قول المراقب المدني بمجاز الباب سنة 1936 ـ « بدون أتباع وبغير نفوذه ، وتحوّلت الى أنقاض . . . » (63) .

ـ تأكيدهما على أنّ العداوة اتي يكنّها لهم السكّان مردّها إلى ولائهما للإستعمار ، إذ ليس لهما جرم سوى إنحيازهما لسلط الإحتلال ، ومناهضتهما للوطنيين ولنشاطهم :

فشيخ القادرية بالكاف ربط بين ما يكنّه « الدّستور من حقد لمشائخ الطرق وبين عمالتهم لحكومة الإحتلال (64) .

أمّا شيخ زاوية التّيجانية فقد كان في هذه المسألة بالذّات ـ أكثر وُضُوحًا وأشدّ جرأة ، حيث بيّن أنّ « الدّستوريين » ينقمون عليه لأنّه « صديق لفرنسا ، ولأنه يُدين ممارساتهم وأعمالهم المناهضة للدّولة الحامية ، فاعتبر ـ دائما ـ أنّه من واجبه « إثبات ولائه لفرنسا لإقتناعه بأنّ واجبه يفرض عليه إعلام الإقامة العامّة ـ بواسطة البرقيات ـ بكلّ ما يقوم به مثيرو الإضطرابات ، فذلك هو ـ على حدّ قوله ـ جرمه الكبير في نظرهم ، مضيفا أنّ واجبه فرض عليه « لفتَ انتباه فرنسا الى مكائدهم الخسيسة ، وبرقياته الموجودة بأرشيف الاقامة العامّة أكبر دليل على ذلك » (65) .

فواضح من خلال هذه الإشارات أنّ مهمّته المركزية أضبحت تتمثّل أساسًا في رصد تحرّكات الوطنيين ورفعها الى سلط الاحتلال ، وهذا الموقف ، بالاضافة الى ما سبقت الإشارة اليه من تضخيم لعدد الوطنيين ومجالات تواجدهم في مؤسسات المجتمع ، وما يمثّله ذلك من مخاطر على مصالح الاستعمار ، ومطالبة شيخيْ الزّاويتين تلك السّلط بالتصدّي إلى كل ذلك يدلّ بوضوح عمّا أصبح يعانيه شيخا الزّاويتيْن من عُزلة وانحصار وأضرار مادية

(63) ارشيف الحكومة التونسية، رسالة أحمد قدوّر الى المراقب المدني بالكاف المذكورة .

(64) نفس المصدر، رسالة الشريف التيجاني الى الادارة التونسية المذكورة .

(65) نفس المصدر.

ومعنوية من جرّاء تنامي العمل الوطني ، الأمر الذي أوجد لديْهما شيئًا من الشعور باليأس والإحْباط عبّر عنه شيخ زاوية التّيجانية بقوله : « إذا كنّا ـ نحن أصدقاء فرنسا ـ لا يمكن أن نجد حمايةً ناجعة ضدّ تصرّفات الدّستوريين ، فلم يبق لنا إلاّ اللّجوء الى طلب جوازات سفرنا ومغادرة هذه البلاد . . . » (66) .

إنّ هذا اليأس الواضح ـ في منتصف ثلاثينات هذا القرن ـ يترجم بوضوح تام عن النهاية التي آل اليها مشائخ بعض الطرق الصّوفية ، وهو مآل جاء كتتويج لممارسات وأخطاء ساهمت الى حدّ كبير في تهميش الطرق الصّوفية وتقلّص نفوذها وانحسار عدد أتباعها :

ذلك أنّ فترة الثلاثينات ـ في تاريخ تونس المعاصر ـ كانت مليئة بأحداث لها علاقة مباشرة بالمسألة الدّينية ساهمت في شفافية الشّعور الدّيني وإذكائه لدى أغلب سكّان البلاد آنذاك ، الأمر الذي وفّر أرْضية ومجالاً خِصْبًا كان بإمكان مشائخ الطرقٍ إستغلاله وتوظيفه بالفعل في تلك الأحداث ، ومسايْرة مشاعر الجماهير وتَبَني مطالبها قصد الزّيادة في عدد أتباعهم باستقطاب المزيد منهم ، ودعم نفوذهم لتفويت الفرصة على الأحزاب السّياسية ، التي على العكس من ذلك عرفت كيف تستفيد الى حدّ بعيد من تلك الأحداث ، في حين أنّ شيخي زاويتي القادرية بالكاف والتيجانية ببوعرادة لم يفعلا شيئا من ذلك : فهما بتلك المواقف لم يعبرّا عن تحالفهما الموضوعي مع السلط الاستعمارية واعطائهما الاولوية للخيار المصلحي على حساب الخيار الوطني فحسب، بل

(66) لم تقتصر انتقادات الوطنيين على أتباع القادرية ، بل تعدّتها الى بعض الطرق الأخرى من ذلك أنّه « يوم الجمعة 22 مارس 1935 ـ وعلى اثر صلاة العصر ـ تحوّلت مجموعة من أنصار أحمد الصّافي الى جامع سيدي محرز لاقناع أتباع الطريقة العلوية ـ الذين يجتمعون هناك مساء كل جمعة ـ بأنّ ما يقومون به يتنافى ومبادىء الاسلام ، وأنّه من الأفضل ـ بالنسبة اليهم ـ التخلّي عن ذلك . كما عبّر أولائك الدسوريين عن عزمهم على القاء محاضرة ـ في نفس المسجد ـ ضد أضرار الطرق الصّوفية و مساوئها» ، انظر، المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي و التقني، Note emanante de Tunis, datée du 22/3/1935, Tunisie, Fonds de la Residence, carton 1710, bob 99, doss. 1, 9/1933-4/1936, f.123.

عبرّا عن عجزهما عن إدراك حقيقة الواقع الذي يوجدان فيه من حيث طبيعة الأحداث وخاصةّ القوى الفاعلة فيها، وبالتالي الإتجّاه الصّحيح لها ، والنّتائج التي من المفروض ان تنجر عنها ، فوقفا يشهران بـ « الدستوريين » ويلفتان انظار سلط الاحتلال الى خطرهم عليها وعلى البلاد ، مفوتين بذلك على نفسهما فرصة الاستفادة من اوضاع جد ملائمة ، وقطع الطريق على السياسيين الذين عملوا في المقابل على الاستفادة من تلك الظروف ومن أخطاء شيخيْ الزّاويتين المذكورتين بظهورهما بمظهر المتواطىء مع الاستعمار والحليف الموضوعي له ، وهو ما جعل - على حدّ قول المقيم العام الفرنسي بتونس - « أتباع القادرية المنتقدين بشدّة من طرف الوطنيين (67) يعيشون على هامش العمل الوطني الذي يقوده الحزبان السياسيان التونسيان . . . »(68) ، في حين أصبح شيخ زاوية التيجانية ببوعرادة « لا يُكَنُّ له أيّ احترام بجهته لتجاوزاته العديدة ، الأمر الذي افقد زاويته كل صفة ورع ، فلم يعد لها اتباع (69) ، وتحوّلت - تدريجيا إلى انقاض خاصّة بعد ان اصبح شيخها يقيم بمدينة تونس ولا ياتي الى الجهة الا نادرا (70) .

وخلاصة القول ان شيخي زاويتي القادرية بالكاف والتيجانية ببوعرادة قد مكّنا - بمواقفهما - خصومهما من تكثيف نشاطهم ، وتوسيع قاعدتهم تبعا لوطنيتهم ، ونقمتهم على الاستعمار ، وتعبيرهم عن مشاغل الجماهير الشعبية ، وتبنيهم لطموحاتها آنذاك ، مقابل التقلص البيّن لنفوذ الشيخين

(67) المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي و التقني، Le R. G de France à Tunis au ministre des affaires étrangères à Paris, le 11/8/1938, Tunisie 1917 - 1940, carton 392, bob 24, doss. 3, 8/1938 - 10/1938, f.84.

(68) أرشيف الحكومة التونسية ، Le C. C. de Medjez - el bab au R. G., le 4/1/1930, D 156 - 21 .

(69) نفس المصدر ، Du même au même, le 22/7/1936, D. 156 - 21 .

(70) لا يمكن ارجاع ضعف الطرق الصّوفية في البلاد التونسية في ثلاثينات هذا القرن - الى السياسة الاستعمارية فقط ، بل هناك عوامل أخرى تتعلق اساسا بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي صارت عليها البلاد آنذاك ، وانعكاسات كل ذلك على الطرق الصوفية فيها ، انظر العجيلي ، المرجع السابق ، ص 223 - 233 .

المذكورين وانفضاض الاتباع من حولها لاتضاح عمالتها . مع غيرهما من مشائخ الطرق ـ للاستعمار ، الذي رغم ما قدموه له من خدمات ، ورغم توظيفه لهم في العديد من المناسبات لم يتوان في إضعافهم ، فكانوا بذلك ضحية السّياسة الاستعمارية التي كانوا أداة لها وطرفا في تنفيذ بعض جوانبها (71) فَلاَ هم ـ بذلك ـ حازوا الثقة والرّعاية والعناية الدّائمة من طرف سلط الاحتلال ، ولا هم ربطوا مصيرهم بمصير الجماهير الشعبية ، فنالوا صفة الوطنية ، وشرف المساهمة الفعلية في الحركة التّحريرية التونسية ٪

التليلي العجيلي
قسم التّاريخ والجغرافيا بكليّة الآداب
بمنوبة ـ تونس ـ

# المصطلحات المستعملة في البحث

أرشيف الحكومة التونسية A. G. T. Archives du Gourvernement Tunisien .

مركز التوثيق القومي C. D. N. Centre de Documentation Nationale (Tunis) .

المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني C. N. U. D. S. T. Centre National Universitaire de Documentation Scientifique et Technique (Tunis)

. C. C., Le Controleur Civil, R. G., Le Résident general. bob., bobine f., folio.

# مصطفى خريّف قصّاصا

بقلم : **محمّد القاضي**

ارتبط اسم « مصطفى خريّف » بالشعر . وقد أخرج للناس ثلاثة دواوين : « الشّعاع » (1) و « ديوان المحفوظات والاناشيد المدرسية » (2) و« شوق وذوق » (3) . وفي الثالث بعض قصائد كان الشاعر ضمّنها ديوانه الأول . وقد غفل أكثر الدراسين عن كتابات « مصطفى خريّف » الأخرى في مجال المنثور خاصة ، وإن كان الرجل قد ترك لنا مقالات كثيرة مبثوثة في الصحف له في بعضها آراء نقدية صائبة (4) . كما اهتم « مصطفى خريّف » بكتابة القصة . وقد بدأت عنايته بهذا الجنس الأدبي منذ سنة 1930 التي نشر فيها أقصوصة « دموع القمر » (5) . ثم أصدر سنة 1944 أقصوصة « الحاج علي » (6) . ثم كان له انكباب على هذا الضرب من الكتابة في جريدة « الزيتونة » (7) التي نشر فيها بين سنتي 1954 و 1957 عددا من الأقاصيص يجمع بينها عنوان كبير هو : « صور اجتماعية » أو « صورة من المجتمع » أو

(1) الشعاع ـ تونس . د. ت .
(2) المحفوظات والأناشيد المدرسية ـ المكتبة الافريقية ـ 1954 ـ 25 ص .
(3) شوق وذوق ـ تونس ـ 1965 ـ 328 ص .
(4) قام الأستاذ محمد قوبعة بدراسة النصوص النقدية التي تركها مصطفى خريّف ، وذلك في ملتقى مصطفى خريّف الذي انعقد بتوزر في أفريل 1986 .
(5) العالم الادبي ـ المجلد 1 ـ العدد 8 ـ أكتوبر 1930 ص ص 20 ـ 25 ـ 28 ـ 29 ـ 60 .
(6) المباحث ، العدد 4 ،السلسلة الجديدة ، جويلية 1944 ص 7 .
(7) الزيتونة ، تونس 1953 ـ 1957 .

« صور من المجتمع » . وهذه النصوص هي : « خو القهواجي » (8) ، « الثالوث » (9) ، « بابا الحاج » (10) ، « الشاعرة » (11) ، « الحاج زيان » (12) ، « عم خضير البواب » (13) ، « من حياة فنان » (14) ، « الثبات على المبدأ » (15) ، « التبصّر في التجارة » (16) . كما أصدر نصّا في ثلاث حلقات بعنوان : « من مخالب النسيان : صحائف مجهولة من مذكرات شابّ مجنون » (17) .

والى ذلك عثرنا له على ستّ أقاصيص للأطفال نشرت بعد وفاته ، هي « عم خضير البواب » (18) ، « خو القهواجي » (19) ، « الثالوث » (20) ، « الثبات على المبدأ » (21) ، « صابغ البحر » (22) ، « الحاج زيّان » (23) .

وواضح أن الأقاصيص التي أصدرها « مصطفى خريّف » للأطفال ـ عدا « صابغ البحر » ـ إن هي إلا صور بعضها مطابق للنصوص التي سبق أن نشرها الرجل في « المباحث » و « الزيتونة » مطابقة تامّة ، وبعضها أدخِل عليه شيء من التعديل بالزّيادة أو الحذف أو التغيير . وكل هذه النصوص نشرت

(8) الزيتونة ، العدد 2 ـ 15 جويلية 1954 ، ص 4 .
(9) م.ن. ، العدد 4 ، 29 جويلية 1954 ، ص 6 .
(10) م.ن. ، العدد 7 ، 26 أوت 1954 ، ص 7 .
(11) م.ن. ، العدد 2 ، السنة 3 ، 8 فيفري 1956 ، ص 6 .
(12) م.ن. العدد 4 ، السنة 3 ، 23 فيفري 1956 ، ص 4 .
(13) م.ن. العدد 7 ، السنة 3 ، 16 مارس 1956 ، ص 4 .
(14) م.ن. العدد 23 ، السنة 3 ، 27 سبتمبر 1956 ، ص 5 .
(15) م.ن. العدد 24 ، السنة 3 ، 7 أكتوبر 1956 ، ص ص 7 و 8 .
(16) م.ن. العدد 1 ، السنة 4 ، 16 فيفري 1957 ، ص ص 1 و 6 .
(17) م.ن. الاعداد 10 ـ 11 ـ 12 بتاريخ 6 و 13 و 20 أفريل 1956 .
(18) الشركة التونسية للتوزيع ، 1969 ، 11 ص .
(19) الشركة التونسية للتوزيع ، 1969 ، 18 ص .
(20) الشركة التونسية للتوزيع ، 1976 ، 15 ص .
(21) الشركة التونسية للتوزيع ، 1977 ، 14 ص .
(22) الشركة التونسية للتوزيع ، 1978 ، 52 ص .
(23) الشركة التونسية للتوزيع ، د.ت. 12 ص .

مرتين ، مرّة في الصحف السّيارة ومرّة للأطفال باستثناء « الحاج زيّان » التي نشرت ثلاث مرات : مرة في « المباحث » بعنوان « الحاج علي » ومرة في الزيتونة بعنوان « بابا الحاج » ومرة للأطفال بعنوان « الحاج زيّان » .

وتثير هذه الظاهرة ملاحظتين :

1 . ليس لقصة الأطفال عند « خريّف » خواص تتميّز بها عن أقصوصة الكبار . تدلنا على ذلك غلبة التطابق بين النصين في أكثر الحالات (24) وقلة التغييرات التي أجراها الكاتب ولطفها في النشرة الموجهة للأطفال في حالات قليلة .

2 . إذا كان بين النشرة الأولى والنشرة الثانية أكثر من عشرين عاما ـ في حين أن الثانية هي غالبا نسخة من الأولى أو إنها أدخلت عليها بعض التغييرات الطفيفة ـ فلنا أن نتساءل عن مشروعية الخوض في موضوع تطور الكتابة القصصية عند « مصطفى خريف » ، خصوصا وأن كل أقاصيص الأطفال نشرت بعد وفاته ، وبعضها ظهر بعد مرور أكثر من عشر سنوات على هذه الوفاة .

على أننا إن تاملنا مليا النصوص التي ظهرت في المجلات وجدنا أن « خريف » قد انتقى منها عددا أعاد نشره للأطفال وأهمل عددا آخر فحكم عليه بالبقاء في بطون الصحف . وهذه النصوص الباقية تستأهل بعض التعليقات .

1 . إن نص « صحائف مجهولة من مذكرات شاب مجهول » إنما يضم مختارات مما كتبه « محمد الدهماني » ، وقد كان « من ألمع شباب القيروان الزيتوني [ . . . ] كان من الممكن لولا الجنون والموت أن نراه اليوم يقدم طليعة رجال الادب في بلادنا » (25) و « مصطفى خريف » يصرح بأنه ليس كاتب

(24) كما في « خو القهواجي » و « الثالوث » و « الحاج زيان » و « عم خضير البواب » و « الثبات على المبدأ » .

(25) الزيتونة ، ع 10 ، 6 افريل 1956 ، ص 4 .

هذه المذكرات : « وقد رأيت من باب الوفاء لنفسي وللأدب التونسي أن أحاول تخليص هذه المذكرات التي كتبت منذ نحو الثلث قرن [ كذا ] من مخالب النسيان ، وأن أضع بين يدي القارىء روح هذا الشاب تنبثق من قلمه بين أسطر هذه الفصول » (26) . لذلك استبعدنا هذا النص عن مدوّنتنا .

2 . لاحظنا أن نص « خريف » « من حياة فنّان » شديد الشبه بنصّ « فنّان » الذي كان « محمد البشروش » نشره في « المباحث » (27) بل ان الشبه يصبح أحيانا تطابقا . وليس يعنينا أن نثير قضية السرقة الأدبية ، ولكنّنا رأينا إرضاءً للضمير أن نحسم الأمر بعدم اعتماد هذا النص أيضا في مدوّنتنا .

3 . أما « الشاعرة » فهو نص محيّر لأنه يبدأ قصصيا ثم يصبح نقديا . ذلك أن « خريف » حاول فيه أن يعرّف بالشاعرة الشعبية الجزائرية « حدّي » : حياتها وأدبها . فهو الى السيرة أقرب منه الى القصة . ولذلك رأينا ألا ندرجه ضمن نصوص « خريّف » القصصية .

4 . أما نصّ « التبصّر في التجارة » فهو أقصر هذه النصوص . وقد بدأه « خريف » بمقدمة أدبيّة تحدث فيها عن « الجاحظ الكبير » ورأى أن انتحاله اسم « الجاحظ الصغير » يجعل له الحق في اقتباس عنوان نصّه من الجاحظ . أما بقية النص فقصة شبيهة من عدة وجوه بالنصوص الاخرى التي أعيد نشرها للأطفال . بل إن خاتمتها قد أضيفت الى أقصوصة « عم خضير البّواب » .

واعتمادا على هذا فان عدد النصوص التي سنعتمدها في هذا العمل ثمانية هي « دموع القمر » و « التبصّر في التجارة » وأقاصيص الأطفال الستّ التي ظهرت في كتب مفردة .

وقد أملت علينا هذه الملاحظات أن نتّخذ في تحليل هذه المدوّنة نهجا مخصوصا لا نتقيّد فيه باعتبارات زمنية ولا بالجمهور الذي وجّهت اليه الأقاصيص ، وإنما غايتنا أن ننظر في هذه النصوص نظرة آنيّة نحاول من

---

(26) م . ن .
(27) المباحث ، العدد 1 السنة الأولى ، جانفي 1938 ص 14 .

خلالها أن نستجلي ملامحها الأساسية وطرائق كتابتها علّنا نصل الى ابراز بعض ثوابت هذا الفن عند « مصطفى خريف » . ثم ننتقل الى استنطاق هذه النصوص من حيث دلالتها فننظر في محاور التواتر فيها ونبحث في مستويات تأويلها .

## I - مستوى السّطح

### 1 . المركبة السّرديّة :

نحاول ههنا أن ننظر في أقاصيص « خريف » من حيث البرامج السّرديّة التي تظهر فيها ، ومن حيث النظام الذي تخضع له أعمال الشخصيات وحالاتها ، عسانا نعثر على بعض الخصائص المنتظمة التي تمكّننا من تبيّن الملامح الاساسية لهذه الأقاصيص .

ففي مستوى الانجاز تقوم قصة « دموع القمر » على برنامج انفصال ، اذ أن حبّ عبد الرحمان بن ساسي لاحدى صبايا الواحة لم يثمر بل واجهته جملة من الصعاب أدّت الى موت البنت وانتحار الفتى . وعلى نقيض ذلك نجد قصة « صابغ البحر » ذات برنامج اتصال ، لأن عائشة ابنة الحطّاب وإن هي أخطأت في حق زوجها وعوقبت فانها استطاعت بعد مغامرات طويلة أن تجتمع به ، وعاد الصفاء بينهما الى سالف عهده .

ورغم الوضوح الظاهر في البرنامجين السّرديّين لهاتين الاقصوصتين فاننا نلاحظ أن قصة عبد الرحمن في « دموع القمر » قد سُبقت بتمهيد يتجاوز ثلث الاقصوصة كلّها . كما أنّ « صابغ البحر » قد بُدِئت ببرنامج اتصال آخر يتمثل في فقر « أبي الخير » الحطّاب ثم سعة عيشه بعد أن زوّج ابنته عائشة . فالصّلة بين قسمي الأقصوصة ضعيفة واهية .

أما بقية الأقاصيص فالأمر فيها مختلف تماما أو يكاد . ذلك أن الكاتب يعمد فيها الى تقديم شخصية أساسية أو أكثر ، ثم يردف ذلك بجملة من الوحِدات السردية المغلقة التي لا يرتبط بعضها ببعض إلا من جهة دورانها

حول الشخصية . فالبنية الغالبة على هذه النصوص هي ما يمكن أن نصطلح على تسميته ببنية التراصف . وهي قائمة على جملة من النوادر بعضها من قبيل الفعل أي الانجاز performance وهو يعني كل عمل ينجرّ عنه تحوّل في حالة الشخصية ، وأكثرها من قبيل الحالة أي الكفاءة compétence وهي تعني ما يُحتاج اليه لتحقيق الانجاز من ظروف متصلة بذات فاعلة . وهذه النصوص تنبني على المفاجأة المضحكة باستعمال المفارقة غير المتوقعة التي مدارها على التصلّب الآلي .

فقصّة « خو القهواجي » مثلا ، تبدأ بتحديد العلاقة بين خو القهواجي والقهواجي ، ثم قدوم خو القهواجي وسلوكه في المقهى وكأنه صاحبه ، ثم صورة خاطفة من ماضي الراوي يرى فيها خو القهواجي في الكتّاب ، ثم عودة الى الحاضر للحديث عن صفة من صفات خو القهواجي هي عنايته بتفسير الاشياء تفسيرا غريبا ، ثم تقديم عيّنة من ذلك في تعليله لنجاة تونس من الكوارث (هي محفوظة باسم اللطيف لأن ساق العرش مركوزة في باب سعدون) ، ثم دخول عم الشادلي القهواجي وحديث عن صفاته وسلوكه الذي لا يخلو من غرابة ، ثم سماع قصيدة المتنبي يغنيها صالح عبد الحي ورأي القهواجي في سيف الدولة (هو جاهلي له ثلاثة إخوة لم يدرك الاسلام كعنتر) ، ثم حوار بين الراوي والقهواجي وخو القهواجي حول مهن خو القهواجي وكلامه الفصيح المكسّر ، ثم عودة الى سبب تسميته بخو القهواجي اثناء الحرب ، ثم ذكر لامتناع القهواجي عن الامتثال لقانون إغلاق المقاهي مبكرا وتعليله الغريب لذلك ، واستخلاص الشبه بينه وبين خو القهواجي .

ونحن في مستوى البرنامج السردي لا نكاد نجد خيطا يربط بين أقسام هذا النص عدا الشخصيتين . فالأمر يتعلق بلوحات الغاية منها الاحاطة بشذوذ خو القهواجي والقهواجي نفسه يقتصر دورها على البرهنة على صحة الحكم والتمثيل له .

والأمر ظاهر في غير هذا النص . اذ نجد الكاتب يعمد الى ترصيف المقاطع دون أن يكون بينها في الغالب رابط تطوري معيّن . فلو غيّرنا ترتيبها لما

أصاب النصّ خلل . على أنه من المهم أن نذكر أن هذه الخاصيّة تنطبق على كل النصوص المنشورة للأطفال باستثناء « صابغ البحر » التي تقوم على بنية خرافية قريبة من تلك التي عالجها « پروپ » (28) في الخرافات الروسية . وبإمكاننا أن نجد في هذا النص عددا من الوظائف (29) التي أشار إليها « پروپ » من قبيل « المخالفة » (كشف عائشة عن وجه زوجها) ، « المحنة » (النفي) ، « العثور على الأداة السحرية » (ابنة الساحر ثم حبّة الجوز) ، « نقل البطل » (الساحر يَهدي عائشة إلى زوجها) ، « إصلاح الخطأ » (البكاء لإحياء الزوج) ، « ادّعاء البطل المزيّف » (الجارية التي تزوّجت صابغ البحر) ، « انكشاف أمر البطل المزيّف » (عائشة تروي لصابغ البحر خيانة الجارية) ، « تحوّل البطل » (عائشة تزيل ثياب التنكّر فيعرفها صابغ البحر) ، « معاقبة البطل المزيّف » (صابغ البحر يطرد الجارية) ، « مكافأة البطل » « عاش مع زوجته الحقيقية في سعادة وهناء » (30) .

هذه البنية المتميّزة تجعل لـ « صابغ البحر » بين قصص « مصطفى خريّف » منزلة مخصوصة تستمد مقوّماتها من التراث الشعبي الشفوي وربما المكتوب أيضا (ألف ليلة وليلة) ، وهي بالتالي تحيلنا على جنس سردي قار تبلورت سننه بمعزل عن اجتهاد « مصطفى خريّف » . ويعسر أن نحدّد على وجه الدقة ما أضافه الكاتب الى الخرافة التي سمعها أو قرأها . ولن يتيسّر لنا رصدُ السّمات التي ينفرد بها نص « خريّف » إلا إذا توفّرت لنا الرواية أو الروايات السائدة .

على أن انعدام تلك الروايات لا يمنعنا من ملاحظة بعض أوجه الخلل في صلب هذه الخرافة . ومنها ما سبق أن ذكرناه من انعدام الصلة العضوية بين قصة « أبي الخير الحطاب » وقصة ابنته « عائشة » مع « صابغ البحر » ، ومنها

(28) أنظر : Vladimir Propp : Morphologie du conte. éd du Seuil. Coll. Poétique. 1970.

(29) يحدد « پروپ » الوظيفة fonction بكونها « عمل الشخصية منظورا اليه من حيث دلالته في سياق الحبكة » م.ن. ص 31 .

(30) « صابغ البحر » ص 52 .

أن تسمية الزوج بـ « صابغ البحر » غير مبرّر في حدّ ذاته وكذا اختياره عنوانا للخرافة ، ومنها أن المنع لم يرد في النص . فنحن لا نعلم أن الزوج حرّم على زوجته أن ترى وجهه إلا بعد أن فَعَلَتْ ، فقال لها وهو يتهيأ لمعاقبتها : « قد خنت العهد يا عائشة وستندمين على ذلك » (31) .

أما « دموع القمر » فلعلها ـ وهي أولى أقاصيص « خريّف » فيما نعلم ـ أكثر هذه النصوص تماسكا . وهي قائمة على قصة إطار وقصة متن ، حدّدت الأولى ظروف الرّواية وقُدِّمَ فيها السّبب المباشر الذي حدا بالرّاوي الى تذكّر صديقه « عبد الرحمان بن ساسي » . أما القصة المتن فقوامها برنامج سرديّ انفصالي يتمثل في حرمان « عبد الرحمن » من التزوّج بمن يحبّ ، وانتهاء أمره الى الانتحار بعد أن علم بموت حبيبته . ولعله من المستحسن أن نشير في هذا المقام الى ما بين « دموع القمر » وأقاصيص تلك المرحلة ـ أي الثلاثينات ـ من وشائج من حيث موضوعها وهو الحب البرىء البائس الذي يذهب أهله ضحية العادات الاجتماعية . هذا الموضوع حامت حوله أقاصيص « جبران » (« الأجنحة المتكسّرة » مثلا) و « محمد البشروش » في تونس . ولا أدلّ على ذلك من أقصوصته « استعباد البنين » التي نشرت قبل شهر من نشر « دموع القمر » لـ « مصطفى خريّف » (32) .

وبهذا يتضح لنا أن بنية التراصف هي الغالبة على أقاصيص « خريّف » . ولعل الحديث عن ضروب الشخصيات ومستويات السّرد في هذه النصوص سيزيدنا فهما لآليات القصّ عند الرّجل .

### 2 ـ المركّبة الخطابيّة

### أ ـ الأدوار الغرضية

ليس من اليسير أن نعرض الى كل الأدوار الغرضية التي تحويها أقاصيص « خريّف » للاحاطة بشكل المعنى (33) . كما أن هذا العمل تعترض سبيله

(31) صابغ البحر ، ص 22 .
(32) محمد عبد الخالق البشروش ، استعباد البنين ، العالم الادبي العدد 6 ، السنة الأولى ص 18 .
(33) أنظر : Groupe d'Entrevernes, Analyse sémiotique des textes — PUL, 1979.

جملة من العوائق لعل أهمّها أنّنا لا نستطيع ردّ هذه النصوص المختلفة الى نصّ واحد . وبالتالي فان ما ينطوي عليه كل نصّ من خصوصية تجعلنا نواجه عقبة كَأْداء . وقد ارتأينا أن نجعل العمل ممكنا بمحاولة استخلاص الملامح الكبرى لهذه الشخوص التي يحركها « خريّف » في قصصه .

إن أول ما استرعى انتباهنا عند قراءة هذه النصوص تواترُ صفة الغرابة في تقديم الشخوص . « فالحاج علي » الذي أصبح « الحاج زيان » ، « كان رحمه الله صورة غريبة من الناس » (34) . و « عم خضير البوّاب » له في الجلوس الى الموقد « طريقة غريبة » (35) كما أن له في كسب العيش طريقة « لم يستطع أن يجاريه فيها أحد » (36) . و« خو القهواجي » « له في تفسير أحاديثه [ العروي ] انظار غريبة » (37) . وكذا القهواجي الذي يفهم لغة الطيور « ويأتي على المعاني التي يفهمها المولعون بتربية الطيور الصادحة وهي على غرابة كبيرة » (38) . ويعلّق الراوي على هاتين الشخصيتين في آخر القصة بقوله : « ولله في خلقه شؤون » (39) . وتبدأ قصة « الثالوث » بهذه الجملة ، « هذا ثالوث عجيب » (40) وتنتهي باقتناع الراوي « بأن شريعة المنطق لا سلطان لها هنا » (41) . وفي « الثبات على المبدأ » يبدأ الراوي بقوله : « رحم الله سي التيجاني فقد كان شخصيّة غريبة حقا » (42) .

أمّا قصة « صابغ البحر » فان القوانين التي تحكمها تختلف عن تلك التي تسيّر بقية الاقاصيص إذ هي تنتمي الى عالم أسطوري لا يقوم على المحاكاة .

(34) الحاج زيان ، ص 12 .
(35) عم خضير البواب ، ص 2 .
(36) م.ن. ص 8 .
(37) خو القهواجي ، ص 4 .
(38) م.ن. ص 8 .
(39) م.ن. ص 18 .
(40) الثالوث ، ص 3 .
(41) م.ن. ص 15 .
(42) الثبات على المبدأ ، ص 2 .

ولذلك فان « غرابة » الشخوص لا تعتبر كذلك لأن ضوابط العالم الواقعي اليومي لا تُـحكم قبضتها على الشخوص .

وعلى هذا النحو يبدو أن الشخصيات المحورية في هذه الأقاصيص تجمع بينها صفة الشذوذ ولعلّ هذه الصفة نفسها هي التي رشحتها لتكون محورا للعمل القصصي . ويؤكد ذلك أنّه باستثناء اقصوصة « دموع القمر » كانت سائر الأقاصيص موسومة باسم الشخصية « الحاج علي » ، « الحاج زيّان » ، « عم خضير البواب » ، أو بصفة من صفات الشخصية « خو القهواجي » ، « صابغ البحر » ، أو بعدد الشخصيات « الثالوث » أو بعبارة ملازمة للشخصية « الثبات على المبدأ » أو بخاصية تعتقد الشخصية أنها تتصف بها « التبصّر في التّجارة » . فأقاصيص « خريّف » هي حينئذ أقاصيص شخصيات .

وثمة سمة أخرى تطبع شخصيات هذه الاقاصيص هي الانتماء الى وسط شعبي . فـ « الحاج زيان » ، « شاوش » في مركز الحدود ، و « عمّ خضيّر » بوّاب الدار ، و « خو القهواجي » خادم لأحد الأجوار اشتغل حلاقا واشتغل في الحمّام . أما أفراد « الثالوث » فهم « سي بن طالب » المؤدب و « الأب كرانت » ، « صاحب عربة صغيرة يجرّها حمار ويحمل عليها جرار الماء يوزعها على السكان » (43) ، و « ماني اليهودي » الذي « يشتغل بالسمسرة في محلاّت السكنى » (44) . أما « سي التيجاني » صاحب « الثّبات على المبدأ » فمن عمّال المطابع . وأما « الحاج ساسي » فانه « لا يكسب قوته إلا من العمل في المسجد ، يؤذن فيه ويقيم الصّلاة ويستمتع بالحمّام مجانا » (45) .

فاذا أضفنا الى ذلك السن المتقدمة لأغلب الشخصيات ، تبيّن لنا أن الكاتب إنّما أراد أن يقدّم لنا في هذه النصوص نماذج فذّة ولكنها لا تعي خصوصيتها . فهي تنظر الى الاشياء خارج حدود المنطق الجماعي . وهي تبدو

(43) الثالوث ، ص 4 .
(44) م.ن. ص 4 .
(45) التبصّر في التجارة ، ص 6 .

هامشية . فَلِلْحاج زيّان لغة فرنسية مخصوصة هي مثلا « باغا في الدار » أو « أنا يقوم في الصباه بكرى » (46) وأدوية يعدّها بنفسه ، وقد « ابتكر إعطاء المسهل لعَنزه » (47) وهو حين يقف مع حماره في حلقة مدّاح يدفع فرنكا عن نفسه وفرنكين عن حماره لأن أذني حماره أكبر من أذنيه . وهو يصعد الى المئذنة منذ الساعة الواحدة صباحا « يمجّد » مترنّما بغزليات مثل « على العقيق اجتمعنا » و « سلبت ليلى مني العقلا » .

و « عم خضير البواب » له اتصال بالجن ، وله مع إحدى بنات « باسم الله » مغامرة عجيبة ، ودليله على براعته في التجارة أن لا أحد يستطيع أن يقرطس البضاعة مثله ، شأنه في هذا شأن « الحاج ساسي » .

و « خو القهواجي » يعتقد أن ساق العرش مركوزة في باب سعدون . وحين يُسأل عن مهنته يجيب بأنه خو القهواجي . والقهواجي لا يمتثل للقوانين ويعلل ذلك بقوله « أنا مانيش كيف الناس ، هاذوكا بهايم » (48) .

و « الاب كرانت » يدفع الى الطبال (الرّموّ) طالبا منه أن يهتف لحماره ، فيصيح الرجل قائلا « بحياة راس بهيم ابي كرانت » (49) . و « سي بن طالب » يرى أن ضربا من الطائرات يحتاج الى طيّارَيْن ، لأنّ الأول يغمى عليه عند النزول فيحلّ الثاني محلّه . و « سي التيجاني » حين يقع في غدير يتربّع ويسحب حكة النشوق مع المنديل « كَمَنْ هو جالس على زربية » (50) لأنه كما يقول « رجل صاحب مبدأ ولا أقوم إلا بعد أن أتمتّع بشمة فوق هذا الغدير » (51) .

---

(46) الحاج زيان ، ص 4 ، والمقصود بالعبارة الأولى : « رُحْ إلى الدّار » وبالثانية : « أنا أستيقظ في الصباح مبكرا » .

(47) م.ن. ص 7 .

(48) خو القهواجي ، ص 18 .

(49) الثالوث ، ص 8 .

(50) الثبات على المبدأ ، ص 10 .

(51) م.ن. ص 12 .

وهكذا تظهر لنا الشخوص غريبةً ولكنها لطيفة ، شاذةً ولكنها محبّبة الى النفس .

أما أقصوصة « دموع القمر » فان شخصية « صالح ع » تقدَّم منذ البداية بشكل جاهز : هو « رقيق الاحساس أنوثي الشعور يتأثر لأي حادث يقع عليه نظره ويعلّق على كل ما يسمع أو يرى » (52) . فليست الأقصوصة الا مصداقا لهذا التقديم . ولئن كانت الشخوص ههنا غير متسمة بسمة الإضحاك والطّرافة ، فانها تتميّز عن الشخصيات العادية من حيث غلبة صفة الحساسية ورقة العاطفة عليها .

ب - الـروايــة :

إذا ما استثنينا قصة « صابغ البحر » التي كان راويها غائبا من بداية النص الى نهايته ، وجدنا سائر قصص « خريّف » يضطلع بالرواية فيها راو متكلم يظهر في بعضها منذ البداية شأن « دموع القمر » و « التبصّر في التجارة » و « الحاج علي » و « الحاج زيان » و « عم خضير البواب » و « خو القهواجي » . ويظهر في بعضها الآخر بعد أن تتطوّر القصة قليلا أو كثيرا ، شأن « الثالوث » و « الثبات على المبدأ » .

وهويّة هذا الراوي غير بيّنة . فهو يرد أحيانا بضمير المتكلم الجمع : صديقنا (دموع القمر) ، نقتبس ، نتحدّث (التبصر في التجارة) ، حدّثنا (الحاج علي والحاج زيان) ، قلنا (عم خضير البواب) ، نبدأ بالحديث (الثالوث) . ويرد أحيانا أخرى بضمير المتكلّم المفرد : حدثني (خو القهواجي والثالوث) ، رأيته (الثّبات على المبدأ) .

على أن الظاهرة السائدة تتمثل في اقتصار هذا الراوي المتكلّم في جلّ اقاصيص « خريّف » على النقل والوساطة . فهو راو من الدرجة الثانية . أما الراوي الأول فهو « صديقنا صالح ع » في « دموع القمر » (53) ، وهو

---

(52) دموع القمر ، ص 20 .
(53) م.ن. ص 20 .

« صديقنا م » في « التبصر في التجارة » (54) ، وهو « أحد الاصدقاء » في « الحاج علي » ، وهو « صديقنا ع » في « الحاج زيان » (55) وفي « عم خضير البواب » (56) ، وهو « رفيقي » في « خو القهواجي » (57) ، وهو « صديق » في « الثالوث » (58) ، وهو « بعض الاصدقاء » في « الثّبات على المبدأ » (59) .

والظاهر من كل هذا أن الصديق هو حلقة الوصل بين الحدث والراوي ، والراوي هو حلقة الوصل بين الصديق والقارىء ، الى حدّ أننا نتساءل أحيانا عن مدى التطابق بين الراوي الثاني والكاتب . ولعل ممّا يبرّرُ هذا التساؤل تجلّي هويّة هذا الراوي من خلال صفات لا تبعد عن صفات الكاتب . ففي « دموع القمر » يقول « أحمد س » : « ما رأيك يا مصطفى ، أين نقضي المساء . فقاطعته قائلا : « باللّه ألا تنتهي من هذه الثرثرة المقلقة يا هذا » (60) . وفي « خو القهواجي » مثلا نجد الراوي يحمل ديوان المتنبي في المقهى ويناديه القهواجي « يا شيخ » ويعتبره مرجعا في « الكلام الفقهي » (61) .

على أننا نجد أحيانا شيئا من الغموض واللبس في تحديد الراوي : هل هو الصديق المخبر أم هو الراوي الثاني الذي ينقل لنا الخبر . من ذلك ما نجده في « الثالوث » التي تبدأ الرواية فيها بضمير الغائب ، ثم يظهر فجأة الراويان

(54) الحاج علي ، ص 7 .
(55) الحاج زيان ، ص 2 .
(56) عم خضير البواب ، ص 2 .
(57) خو القهواجي ، ص 2 .
(58) الثالوث ، ص 6 .
(59) الثبات على المبدأ ، ص 2 .
(60) دموع القمر ، ص 20 .
(61) خو القهواجي ، ص 14 .

المتكلّم والغائب : « وقد حدّثني عنه صديق عرّفني به » (62) . ثم تعود الرواية كما بدأت بضمير الغائب الى أن يحدث تغير ، إذ نجد « قال الراوي لهذا الحديث » (63) فلا نعرف إن كان المقصود بهذه الاشارة الرّاوي الأول أم الثاني .

والأمر ماثل أيضا بشكل آخر في « الثبات على المبدأ » فهي تبدأ براو غائب ، ولكن سرعان ما يظهر الراوي الأول : « قال بعض أصدقائه ممن عاشره طويلا » (64) غير مصحوب بضمير المتكلّم ثم يغيب هذا الراوي وتستقر الرواية بضمير الغائب . على أننا في النصف الثاني من الاقصوصة نشهد ظهور الراوي المتكلم : « ضربت السنون بيني وبينه » (65) ، ويظل متحكما في القص الى نهاية النص . هذه الطريقة تجعلنا في حيرة إذا ما شئنا تحديد مصدر هذا الضمير : هل هو الصديق الذي وقعت الاشارة إليه آنفا أم هو الراوي الثاني الذي ألمحنا الى التماثل القائم بينه وبين الكاتب ؟ .

ويظهر هذا الاضطراب أيضا في بروز مستوى ثالث من مستويات السرد في بعض الاقاصيص كـ « عم خضير البواب » التي نجد فيها الراوي الأول والراوي الثاني : « قلنا لصديقنا : حدّثنا عن ذكرياتك . قال » (66) . وإضافة الى ذلك تصبح إحدى الشخصيات ـ وهي الشخصية الرئيسية ـ بدورها راويا : « والعم خضر يجلس لنا في أوقات رضاه فيحدثنا عن أيامه الأولى [ . . ] ويتحدث عن قوة احتمال بغله (67) [ . . . ] ويذكر عم خضر (68) [ . . . ] ومن احاديث عم خضر أن له اتصالا بالجن فقد روى لنا كثيرا

(62) الثالوث ، ص 6 .
(63) م.ن. ص 12 .
(64) الثبات على المبدأ ، ص 2 .
(65) م.ن. ص 10 .
(66) عم خضير البواب ، ص 2 .
(67) م.ن. ص 4 .
(68) م.ن. ص 6 .

من وقائعه معهم ، ويروي عم خضر أنه (69) [ . . . ] ويحدثنا عم خضر أنه اشتغل بالتجارة » (70) .

وهذا المستوى الثالث يدفعنا الى التفكير في مستويات السرد في هذه الاقاصيص ، إذ أنّ تعدّد الاعوان يتصل في الحقيقة بتعدد مستويات الآثار نفسها . فالبطل هو الذي يظهر وجوده في الحكاية أو الخبر من حيث الانجاز أو الكفاءة . والراوي المخبر هو الذي يتحكم في القصة أو الخطاب أما الراوي المتكلم الذي ينقل أقوال الراوي المخبر فان فعله ظاهر في ترتيب عناصر الأثر جملة ، وهو بالتالي صورة من صور الكاتب المؤلف (71) .

وبهذا يمكننا أن نتبين سمة أساسية من سمات القصة عند « خريّف » هي بقاؤها في حيّز التصوّر التراثي القديم الذي ينبني على ثنائية السند والمتن . فجل الأقاصيص تبدأ بذكر السند : « حدّثنا أحد الاصدقاء قال » (72) ، « حدثنا صديقنا ع قال » (73) ، « قلنا لصديقنا ع : حدّثنا عن ذكرياتك . قال » (74) . وإن لم يوجد السند في صدر القصة فاننا نجده في أثنائها . فـ « خو القهواجي » تبدأ على هذا النحو : « لم يكن أخا للقهواجي حقيقة ولكنها أخوّة مجازية طال عليها العهد حتى كادت تلتحم بالحقيقة ، هكذا حدّثني عنه رفيقي » (75) . و « الثبات على المبدأ » تبتدىء بـ « رحم الله سي التيجاني فقد كان شخصية غريبة حقا . قال بعض اصدقائه ممن عاشره طويلا » (76) . أما « الثالوث » فبعد أن قدّم الراوي الغائب اعضاءه تقديما

(69) م.ن. ص 8 .
(70) م.ن. ص 10 .
(71) لمزيد التوسع انظر :
Sandro Briosi : La narratologie et la question de l'auteur. in Poétique n° 68 Novembre 1986. pp. 507-519.
(72) الحاج علي ، ص 7 .
(73) الحاج زيان ، ص 2 .
(74) عم خضير البواب ، ص 2 .
(75) خو القهواجي ، ص 2 .
(76) الثبات على المبدأ ، ص 2 .

إجماليا وبدأ يبسط الحديث عن سي بن طالب ، قال : « وحدثني عنه صديق عرّفني به » (77) . وهذه البنية قائمة أيضا في « دموع القمر » وإن كان السند فيها قد تطور واتسع مداه ليصبح أقصوصة إطارا .

ويعزّز هذا الاستنتاجَ وجودُ فعل « حدّثنا » في كل هذه الاقاصيص ، وكذا وجود لفظة « الحديث » لا بمعنى الكلام بل بمعنى « الخبر » أو « القصة » كما في « عم خضير البواب » : هذا حديث البواب » (78) .

ولئن كان هذا الاتصال بالشكل التراثي أوضح في خرافة « صابغ البحر » فإنّنا نزعم أن لموضوع النصوص أثرا في تبنّي الشكل الذي وردت فيه . ذلك أن هذه الاقاصيص في أغلبها قائمة على حوادث غريبة ، غاية المؤلف من ذكرها الإطراف والإضحاك . ولعلنا لا نبعد إن رأينا بينها وبين نوادر « الجاحظ » في « البخلاء » وغيره صلةَ قرابة (79) .

وللراوي في أقاصيص « مصطفى خريّف » وظائف معلومة يضطلع بها . أهمُّها :

ـ تقديم الاطار والشخصيات :

أما تقديم الاطار فانه غير متواتر إذ أن تركيب أغلب هذه الأقاصيص غير قائم على وحدة الزمان والمكان وانما هي مجموعة من الوقائع أو النوادر التي لم يجمع بينها مكان ولا انتظمتها سلسلة منطقية ولا تعاقبية في الزمان . ويظهر تقديم الاطار خاصة في « دموع القمر » التي تبدأ بوصف شاعري للواحات لعله هو الذي جعل الكاتب يضيف الى العنوان عبارة « أقصوصة تونسية كاملة تجري حوادثها بالواحات التونسية » . وهو يبدأ الأقصوصة بوصف للجريد قائلا : « إن حرارة الصيف بأرض الجريد شديدة الى درجة تكاد لا تطاق . ولكن هناك أنهارا يلجأ اليها الأهلون عند الهاجرة حينما يطفو الحَرُورُ وتهب ريح

(77) الثالوث ، ص 6 .
(78) عم خضير البواب ، ص 2 .
(79) ليس صدفة أن يمضي « مصطفى خريّف » عددا من أقاصيصه باسم « الجاحظ الصغير » .

كأنّها لسان من جهنّم ، يلجأ الاهلون الى ضفاف الأنهر النابعة ويقضون الظهيرة هناك على الرمال أين [ كذا ] تخفّف شدّة الحرّ وأين [ كذا ] يوجد الظل الظليل تحت باسقات النخيل وتحت الكروم والياسمين حيث تلتجىء الطيور المغرّدة تتلو أناشيد الحمد على ذلك النعيم » (80) . كما يظهر في أثناء قصة « عم خضير البواب » عند وصف النهر الذي تستحم فيه النسوة ليلا (81) .

أما تقديم الشخصيات فوظيفة من وظائف الراوي تكاد تكون قارّة . نجدها في « دموع القمر » عند وصفه « لصالح ع » ذلك الفتى الرقيق الشعور الذي نقل للجماعة قصة « عبد الرحمان بن ساسي » ، ونجدها في « الحاج علي » : « وكان أسمر اللون طويل القامة صاحب سطوة على الأولاد » (82) ، ونجدها في « عم خضير البواب » : وهو « شيخ قد جاوز السبعين من عمره فحنت قوامَه الأيامُ ونال من صباحة وجهه الدهر فأقفر فمه من الاسنان والاضراس إلا قطعتين لم يُبلِهما الدّهرُ ، وقد بقيتا أشبه بآثار بَنية مهجورة كرّت عليها السنون » (83) ، ونجدها في « الثالوث » في وصف « سي بن طالب » (84) و « الأب كرانت » (85) و « ماني اليهودي » (86) .

والملاحظ أن هذا التقديم لا يقتصر على ظاهر الشخصية بل يتعداه في الغالب الى الباطن . فسي بن طالب « مهتم بكتب الطلاسم والسّحر ويسميها الحكمة وهو طيب جدا » (87) وله « سطوة إذا خولف فيغضب » (88) . وهذه الصفة تجعل الشخصيات جاهزة غير متطوّرة . وتتعزّز هذه الوظيفة بأخرى هي :

(80) دموع القمر ، ص 20 .
(81) عم خضير البواب ، ص 6 .
(82) الحاج علي ، ص 7 .
(83) عم خضير البواب ، ص 2 .
(84) الثالوث ، ص 4 .
(85) م.ن. ص 8 .
(86) م.ن. ص 10 .
(87) م.ن. ص 4 .
(88) م.ن. ص 14 .

- المعرفة والحكم :

فالراوي عليم بماضي الشخصيات نجده يعرف « عبد الرحمان بن ساسي » مُذْ كان في أسرته الى أن انتقل به والده الى الجريد حيث زاول دراسته في الزاوية . وهو يعرف تاريخ « الحاج علي » حين « كان جنديا بالحصص الأولى بعد انتصاب الحماية » (89) حتى إحالته على التقاعد وأدائه لفريضة الحج . و« الحاج ساسي » في « التبصر في التجارة » نعرفه حين « دعي الى خدمة الجندية قبيل الحرب العالمية الأولى » (90) الى أن أصبح شيخا هرما . والأمر كذلك بالنسبة الى « خو القهواجي » و « سي بن طالب » و « سي التيجاني » .

وهذا العلم هو الذي جعله يحكم أحيانا على الشخصيات من موقع المتعالي . فهذا « الحاج ساسي » يذكر أنه رجل بصير بالتجارة « ولما كنت أسألهُ عن بعض الشؤون التجارية كنت لا أظفر منه إلا بأجوبة مختزلة لا تدلّ إلا على سذاجة وسوء بصر بالتجارة وبغيرها [ . . . ] واتخذ مخزنا عند داره فكان يكدّس في جنباته جميع ما يعرض عليه من أنواع التمور . وفي ذلك خطأ كبير لأن مزج تلك الأنواع ليس من الصواب » (91) . و « الحاج علي » « لغته الفرنسية غريبة حقا [ . . . ] وأغرب من هذا أنه تعوّد الكلام بهذه الكيفية مع أهله والناس جميعا » (92) . و « خو القهواجي » يسمّي « عبد العزيز العروي » ، « بوعروة » . « وله في تفسير أحاديثه أنظار غريبة » (93) . وفي « صابغ البحر » نجد الراوي يحكم بالجهل على كل من يتزوّج المرأة لمالها : « إن الناس لجهلهم بالمصالح يفضّلون الزوجة الغنية على غيرها » (94) .

(89) الحاج علي ، ص 7 .
(90) التبصر في التجارة ، ص 1 .
(91) التبصر في التجارة ، ص ص 1 و 6 .
(92) الحاج علي ، ص 7 .
(93) خو القهواجي ، ص 4 .
(94) صابغ البحر ، ص 2 .

ومن ثمة يبدو لنا الراوي عارفا لا بالشخصيات فحسب ، بل إن له رصيدا من المعلومات في فنون شتى . فهو يشير الى « كيوبيد » إلاه الحب في الميثولوجيا الرومانية : « غير أن شبح كيوبيد الرشيق ما زال يتراءى له [ عبد الرحمن بن ساسي ] ويرميه بنباله » (95) ، ويتحدّث عن « ابن الرّومي » . « ولقد أبدع أبو العباس بن الرومي حينما ردّد فلسفة حب الاوطان » (96) . وحين يحرّف القهواجي اسم « أبي الطيب المتنبي » فيجعله « أبا الطيف » يصحّح له الراوي (97) . وهو يستعمل عبارات مخصوصة : « كنا في حمّارة القيظ كما يقول البلغاء » (98) .

وعلى هذا النحو يبدو لنا الراوي ممسكا بأزمّة القصّ إذ هو ينظر الى الأحداث من عل ويتسلّل الى بواطن الشّخصيّات ويصدر الأحكام على سلوكها وأفكارها . وهذا الدور يردفه دور آخر هو :

- التّرتيب والتّوجيه :

فهذه النصوص - كما ذكرنا - لا تخضع للتطور الزمني . ولكننا نجد الراوي أحيانا يقطع النسق الخطي في جزء من أجزاء القصة ليعود بنا الى الماضي في ومضة ورائية . فقد كان في المقهى عند دخول « خو القهواجي » : « وتأملته جيدا فاذا بي أعرف ملامحه ، واذا في إحدى زوايا ذاكرتي طفل مجدور الوجه كان زميلا لي بكتّاب الحاج عبد السلام » (99) . وعند انتهاء الومضة يعود بنا الراوي الى المقهى .

وهو يقطع تسلسل الرواية بالسرد ثم يدفع بها من جديد : « وجاء في هذه اللحظة عبد الرحمن ومعه التاي [ . . . ] قلنا ثم ماذا » (100) وفي « عم خضير البواب » يخاطب المستمعون الراوي : « قلنا إن في استعادتك لتلك

(95) دموع القمر ، ص 29 .
(96) عم خضير البواب ، ص 2 .
(97) خو القهواجي ، ص 10 .
(98) م.ن. ص 2 .
(99) خو القهواجي ، ص 4 .
(100) دموع القمر ، ص 28 .

الاحاديث عاطفة وحنينا ، وفي وثبات من بيان بليغ ما ينقل الامتاع الذي تجده من ذكرياتك الى مستمعيك . فهات ما عندك » (101) . وكثيرا ما نجد الراوي لا يكتفي بالاستماع بل يتصدّى الى الاستفسار حين يطلب مزيدا من المعلومات ، أو يريد توريط الشخصية ، كما حدث عند محاورته « لسي بن طالب » في شأن طائرات ستوكا ، ومع « خو القهواجي » عند ذكره أن ساق العرش مركوزة في باب سعدون .

كما أن دور الترتيب يظهر في الربط بين مراحل النص الواحد . فيكون الراوي في حلّ من البحث عن تفسير لهذه الظاهرة ، وإنما يكتفي بالقول : « ورأيته بعد ذلك بسنين [ . . . ] وفي بعض السنوات » (102) ، « ومضت الأيام والسّنون» (103)، « في إحدى العشايا» (104)، « دعاني عم الشادلي يوما » (105) ، « الى أن صادفني الحظ فتعرّفت الى أحد سكان القرية القدماء » (106) .

وهكذا يتضح لنا أن للراوي دورا بالغ الأهمية في نصوص « خريّف » القصصيّة ـ فهو مقدّم عارف حاكم مرتّب موجّه ـ مما يسمها بسمة خاصة لعلها أقرب ما تكون الى القصّ الشعبي الذي يكون فيه للراوي أن يتصرف في قصّته دون حرج . ومن ذلك لا يكون للشخصيات وجود مستقلّ ، كما أن عنصر الابلاغ لا يختفي وراء الإيهام .

---

(101) عم خضير البواب ، ص 2 .

(102) الثبات على المبدأ ، ص 12 .

(103) م.ن. ص 14 .

(104) الثالوث ، ص 10 .

(105) خو القهواجي ، ص 10 .

(106) التبصر في التجارة ، ص 6 .

## III ـ مستوى العمق :

### 1 ـ محاور التواتر :

نحاول في هذا القسم أن نتجاوز معالم النص القصصية بصفته عملا سرديا له خصائص تُدخله في هذا الضرب من الكلام الادبي ، ونعتني بمستوى آخر يُلحقه بالبلاغ إجمالا أي بالرؤية الكامنة خلف العلاقات الظاهرة . وقد بدا لنا أن محوري التواتر اللّذين يمكن التركيز عليهما في هذه النصوص اثنان : الزمان والمكان .

### أ ـ الزمـــان :

في مركز هذه النصوص مواجهة تبدو أحيانا حادة بين زمنين اثنين : الماضي والحاضر . نستشف هذه المجابهة من المقارنة بين زمن الخطاب وزمن الخبر . فالاحداث تنتمي الى عهود يتفاوت حظها من الايغال في القدم ، أما القصّ فهو عامّة مندرج في الحاضر أو في زمن لاحق تفصله عادة عن زمن الوقائع فترة طويلة .

على هذا النحو نجد في « التبصر في التجارة » : « والرجل الذي نتحدث عنه اليوم يعتبر نفسه من أعظم المتبصرين في التجارة . [ . . . ] عرف الناس شيخا هرما يعيش في (حامّة قابس) منذ سنين طويلة » (107) . كما أن هذا الماضي ينبع أحيانا من الذاكرة : « قلنا لصديقنا ع : حدِّثنا عن ذكرياتك قال » (108) .

ويتصل الماضي احيانا بالاشخاص فلا نملك له تحديدا . فـ « عم خضير » « يحدثنا عن أيامه الأولى » (109) . ولكن هذا الماضي يتصل أحيانا أخرى بوقائع معروفة فـ « سي التيجاني » « خرج من الكتّاب قبل الحرب

(107) م.ن. ص 1 .
(108) عم خضير البواب ، ص 2 .
(109) م.ن. ص 4 .

العالمية الأولى » (110) ، ورآه الراوي « في نحو عام 1931 » (111) . و« ماني اليهودي » « يروي حادثة وقعت في عهد الاستقلال [ . . . ] في أيام المشير الأول أحمد باي » (112) . ونجد في بعض النصوص إشارات الى فترات زمنية معينة ، ولكنها تفتقر الى الدقة . فـ « الحاج زيان » « كان جنديا في الحصص الأولى بعد انتصاب الحماية » (113) ، و « الحاج علي » كان « في عهود المظاهرات [ . . . ] يتنكر ويخوض الحشود » (114) . وهذه الملاحظات تقودنا الى تقرير أن « مصطفى خريف » قد عني في أقاصيصه أساسا بتصوير الزمن الحديث الذي ما زالت آثاره باقية . ولم نجد خروجا عن هذه القاعدة الا في قصة « صابغ البحر » وزمنها غير محدد ، ولكنه زمن أسطوري على كل حال .

هذا الزمن الماضي هو عادة في أقاصيص « خريّف » زمن السعادة التي تتولد من الذاكرة : « إن حديث الذكريات ممتع لذيذ » (115) وهو زمن ينطوي على براءة الاطفال في خوفهم مما لا يخيف (« الحاج زيان ») ، وفي استخفافهم بالقيم (« الثبات على المبدأ ») . ومن هنا كان الماضي قائما في الحاضر متحكما فيه : « كان يوما عظيما لا يزال عم خضر يفتخر به ويردده » (116) . فلا عجب إذن أن تكون أقاصيص « خريّف » صدى لهذا الماضي ودفقة ضوء تنبثق في حلك الظلمة الراهنة فترسم ابتسامة على الشفاه . وحتى حين تكون الذكرى محاطة بهالة من الحزن « كان يستعرض ذكريات مؤلمة ذهبت أين [ كذا ] تذهب الليالي والأيام » (117) ، فاننا نلمح من خلالها شيئا من البراءة في ذلك الحب الساذج العنيف الذي جمع بين « عبد الرحمن »

(110) الثبات على المبدأ ، ص 2 .
(111) م.ن. ص 10 .
(112) الثالوث ، ص 10 .
(113) الحاج زيان ، ص 2 .
(114) الحاج علي ، ص 7 .
(115) عم خضير البواب ، ص 2 .
(116) م.ن. ص 6 .
(117) دموع القمر ، ص 28 .

و « عائشة » ، وفي ذلك العزم الصّارم الأكيد على الوفاء بالعهد . إنّها ملحمة يبدو فيها الموت النهائي وجها من وجوه الرفض لتعاليم المجتمع . والى ذلك فان « دموع القمر » التي نجد فيها هذه الرؤية السوداوية تعدّ استثناء في أقاصيص « خريّف » التي تصوّر كلها عالما حالِما في الواقع يضوع من أعطافه فرح طفولي مبهم .

ب - المكـــان :

اذا استثنينا أقصوصة « صابغ البحر » التي تدور أحداثها في عالم أسطوري سحري (الغابة - القصر في أصل الشجرة - الأسواق في صدر « صابغ البحر » - الربع الخالي - الكهف . . .) وجدنا أن السمة الاساسية للمكان في أقاصيص « خريّف » هي كونه تونسيا . ولئن كانت بعض الأقاصيص تدور في العاصمة كـ « الثبات على المبدأ » (فيها إشارة الى المطبعة الرسمية) و « خو القهواجي » (فيها حديث عن ساحة باب سعدون) و « الثالوث » (في مقهى عم العربي بحمام الأنف) فان باقي الأقاصيص تدور في الجنوب . فقد صدّر « خريّف » « دموع القمر » بقوله « أقصوصة تونسية كاملة تجري حوادثها بالواحات التونسية » . ونجده في « التبصر في التجارة » يشير إلى « حامّة قابس » ولكنه يكتفي في نصوص أخرى بالالماح الى المكان بدلائل موحية كالاعتناء بأجنّة النخيل والصحراء وشجر الطرفاء .

أضف الى ذلك تواترَ ذكر المقاهي - في « خو القهواجي » و « الثبات على المبدأ » و « الثالوث » و « الحاج زيان » - وهي مكان مفتوح . وكذا ذكر الأسفار . فعمّ خضر « كان يسافر إلى بلاد الجزائر » (118) ، و « الحاج زيان » أقام في صفاقس ثم عاد الى القرية ثم اشتغل ببرج الحدود ثم سافر الى الحج ، و « سي بن طالب » جزائري الأصل من بسكرة ، و « عبد الرحمن » سافر من الزاوية الى أحد المناجم ثم عاد ، و « الحاج ساسي » سافر من المكنين الى الحج ثم انتقل الى الجنوب التونسي .

---

(118) عم خضير البواب ، ص 4 .

وهكذا يبدو لنا المكان في جوهره وسط ثنائية الانغلاق والانفتاح . فالمدينة المنغلقة تجد انفراجا في المقهى والكتّاب والجولة في الطبيعة (في « الثبات على المبدأ ») . ويكون الجنوب بذلك بديلا عن الحصار المفتعل وارتدادا الى الطبيعة . ولنا إذن أن نقول إن هذه الأقاصيص في مجموعها هروب من واقع مقيّد مصطنع الى واقع طليق طبيعي . فتصبح هذه النصوص عودة في حيّز المتخيَّل الى مكان كان « خريّف » تركه في الواقع . انها طريق الرجعة يقطعها الكاتب في القصّ وبالقصّ .

### 2 ـ مستويات التأويل :

يمكن أن نسلك في بحثنا عن المعنى مسالك مختلفة يقدّم كلّ منها محاولة لتاويل هذه النصوص . وان كنا نعتبر أن الأمر قد يبدو غير مقنع تماما ، اذ هذه النصوص متعددة وهي لا تنتمي الى فترة زمنية واحدة .

#### أ ـ اجتماعيـا :

ذكرنا أن شخصيات « خريّف » تنتمي إجمالا الى طبقة اجتماعية فقيرة أو وسطى هي الى الفقر أقرب . وهي شخصيات هامشية ساذجة لا تهتمّ ببساطتها ، أو قل إنها لا تشعر بها .

والى جانب هذه الشخصيات التي استبدّت بمجمل الأقاصيص وتبوّأت منها المحل الأرفع بدءا بالعنوان ، نجد شخصيات أخرى من هذا المجتمع ، ولكنها ذات خصائص متميزة تتصل بالمال كاليهودي « ماني » في « الثالوث » وهو سمسار « يلجئه أحيانا بعض الكبار الى التشهير ببني جنسه » (119) ، أو اليهود الذين كانوا يشترون من « عم خضر » ما يعثر عليه من جواهر في النهر الذي تغتسل فيه النسوة ليلا .

ومقابل ذلك نجد شخصيات دخيلة تمثل الاستعمار كالبرقادي والمدام السمينة التي تأتي لتلقيح القرويين ضد الجدري .

(119) الثالوث ، ص 10 .

ونلاحظ أن كل فئة من هذه الفئات تمثل اتجاها في الحياة . فالشيوخ ـ وما أكثرهم ـ يرمزون الى الاصالة إذ أنّهم بصفة عامة يقفون في وجه التحوّل الاجتماعي ، ويصرّون على الايمان بمعتقدات غيبية كساق العرش المركوزة في باب سعدون وكتابة الأحراز والرقي والتمائم ورؤية الغول وهلم جرا . ولئن كان الراوي يقدم هذه المعتقدات بطريقة لا تخفي سخريته منها ، فان الشخصيات المؤمنة بتلك الغيبيات تبقى ـ مع ذلك ـ محبّبة الى النفس ، لطيفة ، بعيدة عن الادانة .

أما فئة اليهود فلا يوجد تركيز عليها . ولكنها نمطية من حيث اقبالها على المال ، ووضعها إياه في منزلة تتجاوز منزلة المبادىء أو الانتماء .

أما الأوروبيون فقد ظهروا بمظهر المحرز على التفوق العلمي (ساعة البرڤادي الدقيقة وطب المدام السمينة) . ولكنهم ظلوا معزولين لا تأثير لهم في مجرى حياة القوم .

وقد ظهر لنا محور آخر لعله يكون مفتاحا للكشف عن جانب من المستوى الاجتماعي الذي يفعل في هذه الأقاصيص : هو محور الذكورة والانوثة . فليس ثمة في هذه النصوص شخصية نسائية رئيسية ، وانما الصّدر للرجال الذين يتفردون بالحركة والسلطة . أما النساء القليلات اللائي رأينا فهن منخذلات تابعات ، ما عدا « عائشة بنت الحطاب » في جزء من « صابغ البحر » . فهذه « عائشة » حبيبة « عبد الرحمن » منعها اهلها من الزواج بمن تحبّ فماتت . وهذه زوجة « الحاج ساسي » فقد طلّقت وعادت الى بلدتها . وهذه زوجة « عم خضر » العجوز ، فهو « شديد الارهاق لها وشديد الدّالّة عليها ، بينها هي تحبّه حبا عظيما وتحدب عليه وتختار له ما يشتهي من طعام تهيّئه بعناية واهتمام » (120) . وهؤلاء النساء في « الحاج زيان » إنهن معتقدات في التمائم اعتقادا راسخا . وهذه حفيدة « الاب كرانت » ، إنها لا تستطيع المشي . فالشلل والعجز والغياب هي التي حددت علاقة المرأة بالرجل

---

(120) عم خضير البواب ، ص 6 .

في أقاصيص « خريّف » ، وهي علاقة عاجز بقادر ومسود بسيّد ومأمور بآمر . وهذا المستوى الاجتماعي يتكامل والمستوى الاقتصادي .

ب ـ اقتصاديـا :

نميز في مستوى العمل في هذه النصوص بين سجلّين : تقليدي وعصري . فثمة « عم خضر » بواب الدار الذي كان ينقل البضاعة على بغل له . ويشبهه في هذا « الأب كرانت » في « الثالوث » . وثمة القهواجي والخادم والخمّاس والمؤدب وشيخ الزاوية والمؤذّن والحطّاب وبائع التمر ، والى ذلك نجد عامل المطبعة والسمسار والممرضة والجندي والموظف وعامل المنجم . إلا أن هذه الثنائية في واقع الأمر تخفي غلبة السجل التقليدي من حيث الكم وهيمنتَه من حيث الكيف . فهذا النمط الجديد قلّما يؤثّر في الانسان تأثيرا يذهب بما انطبع فيه في الدورة القديمة . ها هو « سي التيجاني » في « الثبات على المبدأ » : إن عمله في المطبعة الرسميّة لم يجعل منه شخصا جديدا بل إن الراوي وجده باقيا على طباعه التي عرفها فيه في الكتّاب . وها هو « الحاج علي » أو « بابا الحاج » أو « الحاج زيان » تعلّم الطب من الممرضة الأعجمية ، ولكنه رجع الى ماضيه فأخذ يعدّ الدواء بنفسه ويقدّمه الى الناس مجانا ، وكأنه بذلك يرفض التخلّي عن جذوره ويقف في وجه مجتمع الاستهلاك ، ثم انظر كيف تحوّل من الطب أو مما يشبهه الى التمائم والأحجبة . وانظر الى « الحاج ساسي » في « التبصر في التجارة » كيف فشل في تجارة التمر لأنه ابن المكنين فعاد الى الدين مؤذّنا . وانظر بعد هذا كلّه كيف يدخل « الحاج ساسي » و« الحاج زيان » في الخدمة العسكرية ولكن الأول يغادرها بعد ثلاثة أعوام ، والثاني يتحول الى موظف في برج الديوانة حتى اذا أحيل على التقاعد لفظ البدلة الافرنجية وعاد الى الجبّة .

إن نمط الانتاج الجديد يبدو لنا عابرا وغير ذي جدوى . فعبد الرحمن في « دموع القمر » يرهق نفسه بالعمل في المنجم للحصول على المهر . ولكنه حين يعود مرهقا قذرا يبلغه نبأ وفاة « عائشة » فيحرق الأوراق المالية وينتحر .

وعلى هذا النحو توحي لنا هذه النصوص بأن الخير والسعادة يكمنان في جانب الاصالة لا في جانب التجديد .

ج - سياسيا :

لا بد ههنا من الاشارة الى أن جلّ هذه الأقاصيص قد ظهرت في عهد الاستعمار . وظهر بعضها الآخر في بداية عهد الاستقلال . لذلك وجدنا إشارات الى المستعمرين الفرنسيين في « الحاج زيان » مثلا ، والى عهد الاستقلال في « الثالوث » . وهذه الفترة الانتقالية هي التي شكّلت إطار أقاصيص « خريّف » . من ذلك مثلا أننا نجده يتحدث في بعض هذه النصوص عن ارهاب الجيش « أيام كان الجند يسخّر عامة الناس للعمل الاجباري ويترصّد لهم مجتمعاتهم في الساحات والمقاهي » (121) . كما يتحدث الكاتب عن المظاهرات التي كان يقوم بها الشعب ، وعن وجه من وجوه المقاطعة للمحتلّين : فاذا ما لدغت أحدهم عقرب ، لا يتّصل مباشرة بالبرڤادي الذي يملك الدواء، بل يتوسط بـ « الحاج زيان » الموظف .

ولعل هذه المواجهة بين المستعمرين وابناء الوطن هي التي جعلت القوم يكرهون دخول « الحاج زيان » المسجد بالبدلة الافرنجية « لأن ذلك مكروه شرعا » (122) . ولئن كان « الحاج زيان » يميل الى الفرنسيين في الوظيف والساعة الدقيقة التي جاء بها البرڤادي من فرنسا وفي الطب ، فان الجماعة يتعصّبون ضد الفرنسيين لانهم « نصارى » . وهكذا تكون المقابلة في نهاية المطاف مستوعَبة داخل إطار الدين الذي يصبح الدعامة الاساسية للهوية .

وهكذا يتضح لنا أن هذه المستويات الثلاثة في التأويل تحوم حول الاصالة التي تقوم على محاكاة النموذج الموروث ، وتنتصر على الحداثة التي يصبح معناها الذوبان في الآخر الدخيل . فلا غرو إذن أن يتوقف « خريّف »

(121) خو القهواجي ، ص 14 .
(122) الحاج زيان ، ص 4 .

عن كتابة الأقصوصة بُعَيْدَ الاستقلال . إذ أن المواجهة بين هذين الطرفين قد تغير مدلولها ولم يعد بالامكان تناولها بالطريقة نفسها التي كان يعالجها بها في العهد الاستعماري .

## خـاتـمـة :

بذلك تتم الصورة التي حاول « خريّف » رسمها من خلال هذه الأقاصيص . ويظهر لنا أن ما استنتجناه في بنية السطح يوافق ما توصلنا اليه في بنية العمق تمام الموافقة . فـ « خريّف » ينزع الى محاكاة التراث القصصي العربي ـ كما نجده عند « الجاحظ » مثلا ـ بكتابة أقاصيص نوادر بامضاء « الجاحظ الصغير » . وهو يغترف شخصياته من الشعب ، وعلى وجه الخصوص من فئة بدأت تتلاشى . وكأنه يسعى الى تخليد هذه النماذج . ولعل ذلك كان ناتجا عن وجود « خريّف » في مرحلة تاريخية متميزة بالصراع من أجل البقاء وإثبات الهوية . فجعل من شخصياته الأنموذج الضديد لمن يرغب في محاكاة الغرب . وحوّل مركز الثقل الى الشعب ، والى « أبطال » يتنكبون عن الانبهار بالغرب . وهم مع ذلك غير سطحيين ولا جامدين . بل إنهم يعيشون في حياتهم على نسق فريد ، فلا ينبتّون عن ماضيهم ، ولا تنقطع أسبابهم بالحاضر . وانما نجد لديهم ثروة نفسية كبيرة ودفئا عجيبا ، لعل أحسن مثال عليه طريقة « عم خضير البواب » في الجلوس الى الموقد : « فهو يحتضن ذلك الموقد فيضعه تحت جسمه ناصبا فخذيه شبه قفص وبذلك تنحصر الحرارة ، فيحتكرها جسمه ، ولا يظهر من الكانون لا أثر ولا منظر » (123) . إن الحرارة التي تنبعث من الكانون هي حرارة الاصالة التي يحتضنها الشخص ، فتسري فيه سريانا طبيعيا ، وتجعله قادرا على مغالبة رياح التغيير والصمود في وجه البرد الخارجي .

---

(123) عم خضير البواب ، ص ص 2 ـ 4 .

وعلى هذا الاساس يمكننا أن نعتبر أقاصيص « خريّف » موقفا من التراث ومن المعاصرة ، وبيانا أدبيا ، ورؤية اجتماعية سياسية التقى حولها بعض الكتاب التونسيين في تلك الفترة من جماعة تحت السور الى « محمود المسعدي » .

على أن هذا الموقف وإن كان مبرًّرا في عهده ، فانه لم ينطو على كبير اجتهاد في شكل الكتابة الذي انتقل من محاكاة بنية الأقصوصة الغربية في « دموع القمر » الى محاذاة الشكل العربي التراثي أي النادرة في بقية النصوص ، ثم الاندراج في إطار شكل شعبي سائد قار هو الخرافة . فهل ذلك دليل على مسار « خريّف » نفسه وانتقاله من فورة الشباب الى تعقّل الكهولة الى وهن الشيخوخة ؟

مهما يكن من أمر فان هذه النصوص كُتِبَ أكثرها في فترة كانت فيها القصة التونسية في مرحلة النشأة . وربما كان في تلك الريادة ما يجعلنا نغضّ الطرف عن بعض الخلل . ولعلنا ان درسنا أقصوصة « خريّف » بوضعها في إطارها التاريخي ، ومقارنتها بما كان غيره يكتب آنذاك ، نكون أقرب الى تقويمها التقويم الصحيح ، والحكم عليها حكما عادلا ما امكنت العدالة في هذه المواضيع .

محمّد القاضـي

كليّة الآداب ـ منّوبة

# ملاحظات حول رسالة سيبويه في الكتاب : مشروع قراءة في النظريات النحويّة العربية

بقلم : المنصف عاشور

ذكر الزجّاجي في كتاب الايضاح انه شرح ما سمّاه رسالة سيبويه في كتاب مستقلّ وأشار اليها في سياقات عديدة وبيّن أنّها ذات بداية ونهاية ، وليس قصدنا وضع شرح جديد للابواب الاولى من كتاب سيبويه وتكرار ما جاء مشروحا في كتب النحو التي فصّلت آراء صاحب الكتاب وحلّلتها من السّيرافي الى الجرجاني . فما الجديد الذي يمكن ان يضاف الى نظريات سيبويه النحويّة اذا كان تفكيره في أقصى درجات التجريد وما الذي يبرز من خلال هذه الرسالة المفقود شرحها في كتب الزجاجي المطبوعة (1) . بل ما الذي نفيد إذا كانت تلك المقدّمة غنية بالمبادىء النحوية الجوهرية في علم اللغة العربية .

والذي جعلنا نهتم بالمسمّى رسالة ما شدّ نظرنا في كتاب سيبويه من تلك الأبواب التي يبدو أنّها تكوّن وحدة متناسقة متكاملة من جهة التفكير النحوي واتّصال المسائل المعروضة بعضها ببعض واعتبارنا تلك الابواب ضربا من المقدّمة النحوية للآراء التي سيتناولها سيبويه مفصّلة في بقيّة ابواب الكتاب وستكون السائدة في اهم مراحل تاريخ التفكير النحوي . فتلك الرسالة عبارة

(1) ـ الزّجاجي ـ الايضاح في علل النحو ـ تحقيق مازن المبارك ـ 1965 ـ ويذكر الرسالة في تحقيق كتاب ثان للزّجاجي هو اللامات . 1978 كما يتعرّض الى تلك المقدمة في بحثه عن الرمّاني النحوي 1974 ـ ص ص 111 ـ 113 .

عن تمهيد شديد الاختصار لمضمون الكتاب وعرض لأحكام النّحو العربي وقواعده ومفاهيمه وطرق التعليق النحوي فيه حسب ميادين تشمل نظرية الاعراب والدلالة وما يعرض للأبنية اللغوية من تغييرات في النمطين من الكلام منثورا ومنظوما (2) .

فالرسالة منقسمة الى عدد من القضايا اللغوية وهي سبعة ابواب وردت في الكتاب كالتّالي:

(1) ـ هذا باب علم ما الكلم من العربية .
(2) ـ هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية .
(3) ـ هذا باب المسند والمسند اليه .
(4) ـ هذا باب اللفظ للمعاني .
(5) ـ هذا باب ما يكون في اللفظ من الأعراض .
(6) ـ هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة .
(7) هذا باب ما يحتمل الشعر (3) .

فالقارىء يلاحظ من استقراء عناوين الأبواب سمة التدرّج والتكامل بين المسائل المدروسة بل ويلاحظ الاتّصال النظري الذي تعكسه تلك الأبواب في مجال علم اللغة العربية اذ يتناول سيبويه فيها أقسام الكلام ومجراها في الاعراب والوظائف النحوية بإبراز متفرّد لمفهوم عام هو الأسناد فبناء الكلام لغاية المعاني وتوليد نماذجها وما يطرأ عليه من تغييرات عارضة لا تبدل المعنى

(2) ـ سيبويه ـ الكتاب ـ ج 1 . تحقيق عبد السلام هارون ـ مصر 1977 ـ نهاية الأبواب في صفحة 32 .ونجد في طبعة بولاق . 1898 على هامش متن الكتاب شرح السيرافي ولكنّه غير كامل .

(3) ـ تقع الأبواب السبعة بين ص 12 وص 32 . ولا نجد هذا التبويب عند غير سيبويه من النحاة الذين قصدوا مقصده كالمبرّد في المقتضب ؛ ونشير الى ترجمة الأبواب السبعة التي قام بها الأستاذ ج . تروبو في سياق إبطال القول بنقل النظريات النحوية عن أرسطو وذلك في عدد خاص من مجلة جامعة سان جوزيف ـ 48 ـ 21 ـ بيروت 73 ـ 1974 بعنوان «رسالة الكتاب لسيبويه» ـ ص ص 323 ـ 338 .

فتحليل الاستقامة والاحالة في التراكيب من جهتي العلاقات النحوية والعلاقات المعنوية وتنتهي الأبواب بالنظر في الكتابة العروضية وما يقتضيه نظام الشعر صوتيا من تغييرات ، ففي هذه الأبواب تنتظم مكوّنات الظاهرة الكلامية حسب مستويات البناء الشكلي والبناء الاعرابي والبناء الدلالي وتأتلف في مجال واحد هو النظام النحوي - إلا أنّنا لا نقتنع بهذا التعداد للأبواب من دون شرح محتواها وبيان أهمّ المفاهيم النحوية التي عقد سيبويه عليها نظره .

ففي الباب الأوّل قسّم سيبويه الكلام العربي الى ذلك التقسيم الثلاثي المشهور الذي اجمع عليه النحاة العرب الاسم والفعل والحرف ، والذي يحقّ ذكره في هذا الباب تحديد اقسام الكلام استنادا الى مقياس دلالي نحوي فلقد جاء الاسم ممثلا في مجموعة اسمية قائمة على المعنى الشائع اي اسماء الجنس التي صنفها الى مفاهيم الانسان والحيوان والجماد فقال رجل وفرس وحائط (4) وهي مجموعة تتقيّد بالتعبير عن الفكرة التي يرى فيها اللغويون الأصل في الأسماء واختار سيبويه انكر النكرات (5) فلم يقيّدها بسمة لفظيّة بل جعلها في اشد الصور تجريدا من جهة الدلالة وإمكان التعبير عن مختلف المعاني اللغوية والوظائف النحوية ممّا دفع بالشارحين لهذا الباب الى التصريح بأنّ سيبويه لم يحدّ الاسم لأنّه « غير مشكل وحدّ الفعل لأنه عنده أصعب من الإسم » (6) ونجد صدى ذلك الشرح في اغلب كتب النحاة . فكأنّ الاسم لا يفتقر الى زيادة بيان على مدلوله اذ هو علامة على المسمّيات المستغنية بنفسها عن غيرها من اقسام الكلام والذي يحتاج الى توضيح دلالي

(4) - نفسه - ص 12 . شرح الباب نحاة كثيرون . وجاء في بغية الوعاة تحقيق أبو الفضل ابراهيم - مصر - 1979 - دار الفكر أنّ ابن المناصف القرطبي (ت 627 هـ) أملى على قول سيبويه « هذا باب علم ما الكلم من العربي » عشرين كرّاسا ! .

(5) - نلاحظ أنّ الدكتور عبد المنعم فائز في بحثه : السيرافي النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه لم يذكر هذا القسم الهام من كتاب سيبويه - انظر هذا البحث - دار الفكر - ط 1 - 1403/1983 دمشق . ونشير فيما يخص التنكير أنّ الزّجاجي يرى أن أنكر النكرات شيء ثم جسم في حيوان ثم انسان ثم رجل » في كتاب الجمل ص 192 . طبعة باريس . من تحقيق مصطفى الشويمي - 1376/1957 .

(6) - الزجاجي - الايضاح - ص ص 48 - 49 .

نحوي الافعال والحروف . وابرز ما عرّف به سيبويه الافعال مقياس شكلي صرفي اشتقاقي اذ يرى ان الفعل « أمثلة ماخوذة من لفظ أحداث الاسماء » اي انّه يتصل بالمادة المصدرية التي تصاغ في ابنية كثيرة من جهة شكلها الصرفي ومعانيها المقولية ، ومقياس نحوي يتعلق بالزمن الذي تدل عليه أصناف الافعال من ماضٍ مبني للمعلوم والمجهول وامر وحاضر ومستقبل في المبني للمعلوم أو المجهول ، ويشير سيبوبه الى أنّه سيبيّن بقية الابنية الكثيرة التي تكون عليها الأفعال ؛ والقسم الثالث من الكلام العربي الحرف الذي قسّمه الى معاني العطف والقسم والجرّ ونحوها ـ وهو قسم حظي بالكثير من الشرح في كتب النحاة العرب وذلك في معناه النحوي ودلالته بالنظر الى الاسم والفعل ـ ويبقى حدّه عند سيبويه متّصلا بمعنى العلاقة التركيبية ومعنى المركب النحوي الذي يقع طرفا بين المركبات النحوية الأخرى أي الأسماء والأفعال .

فالتقسيم الثلاثي للكلام وما قيل حوله قديما وحديثا بدا من خلال هذا الباب الأول من مقدّمة سيبويه وكأنّه مشتقّ من نظرة عميقة في النظام اللغوي الذي يقرن المقاصد الدلالية بالأبنية اللفظية أو العلامات اللغوية ، فالدلالة على المسمّيات ثلاثة تقابلها في الكلام ثلاثة أقسام ، ونلاحظ أنّ هذا التقسيم أقرّه العديد من النحاة واللغويين ولم يضيفوا إليه رابعا لأنّه يفي بالدلالات عند المتكلمين وهو صالح عندهم في غير الكلام العربي ويمكن النظر في إيضاح الزجاجي في نقاش أقسام الكلام حيث يصرّح أنّه لم يقصد في هذا الكتاب شرح الكلام لأنّه شرحه في كتاب « شرح الرسالة بجميع ما فيه » ويتكرّر ذكر الرسالة في شرح رسالة سيبويه في العبارات التالية : « . . . فقد ذكرته أجمع في كتاب أفردته لتفسير رسالة كتاب سيبويه «وقولِهِ» وقد أشبعت المعنى في تفسير كلام سيبويه هذا في تفسير رسالته ويشير الزجّاجي في سياقات أخرى إلى البابين الأولين من الكتاب قائلا « قال في أول الرسالة » و« قال في آخر الرسالة » والمقصود سيبويه طبعا ، فلعل الزجّاجي لم يفعل سوى شرح الأبواب الأولى من الكتاب أي الرسالة في إيضاحه أو قل اكتفى بالبابين الأولين منها ـ (7) ـ

(7) ـ انظر آراء السيرافي في هذا الباب الاول (هوامش الكتاب ـ ص 12 ـ ؛ وانظر الإيضاح = من ص 41 الى ص 56 ؛ وص 102 و106 (في تحليل المجاري الاعرابية) .

ولئن كان الباب الأول مختزلا ظاهرا وغنيّا بالمعاني عمقا فإن الباب الثاني جاء أخصب الأبواب مادة وفكرا إذ منه تستنبط نظرية أساسية في النحو العربي نظرية الإعراب في صورتها اللغوية الأولى ـ باعتبارالكتاب الأول في التأليف النحوي في مجال العربية ـ أي في صورة لم تدرك ماعرفه المهتمون بالنحو العربي من فلسفة الإعراب والعوامل وطغيانها . ولقد ورد هذا الباب الثاني مشروحا بالتفصيل في إيضاح الزجّاجي ، وسنكتفي بتقديم أهم عناصر نظرية سيبويه النحوية في هذه الرسالة (8) ـ ففي الباب عدد كبير من المصطلحات والمفاهيم النحوية التي تبيّن نظاما متكاملا يقوم على علامات ودلائل وظيفية يقتضيها حكم جوهري أو علاقة تركيبية أساسية هو العامل النحوي في صورة دال لفظي موضعه حرف الإعراب ومدلول وظيفي حيّزه علاقة المركب الموسوم بالإعراب بغيره في بناء التركيب .

وثمة ضرب من التفكير اللغوي المتماسك في انتقال سيبويه من أقسام الكلام الثلاثة إلى مجاريها الإعرابية . فالمعاني النحوية كثيرة وعلاماتها متناهية تتمثل في ثمانية مجار تمكن اللغوي من وصف نظام العربية انطلاقا من تلك الأقسام الكلامية الثلاثة (9) ويولّد سيبويه من تلك المجاري ما يشبه القواعد الوظيفية المستمدّة من الكلام العربي ، ويمكن أن نجمع هذا الضرب من القواعد والأحكام كما تراءت لنا من خلال هذا الباب تحت عنوان واحد هو العلاقات النحوية وهي نوعان نوع في العلاقات الاعرابية الشكلية ونوع في المقولات النحوية .

فالقاعدة الأولى (حكم أول) تتمثّل في القول بأن لكل كلمة معربة علامة موضعها حرف الاعراب يقتضيها العامل ـ (10) ثم يشرع سيبويه في

---

(8) ـ سيبويه ـ الكتاب ـ ج 1ـ ص ص 13 ـ 23 ـ .

(9) ـ نفسه ـ ص 13 ـ المجاري الثمانية هي علامات الاعراب والبناء التي تتميّز بها الأسماء والافعال والحروف ـ وانظر الزجاجي في الايضاح ـ ص ص 72 ـ 81 .

(10) ـ عبارة سيبويه متبلورة مجرّدة « لكل عامل منها (العوامل) ضرب من اللفظ في الحرف» ص 13 .

تصنيف أقسام الكلام حسب دخولها في المجاري المذكورة بين الاعراب والبناء وورد هذا مفصلا في إيضاح الزجّاجي (11) . ويتفرع عن القاعدة الأولى الأحكام التالية :

ـ أ ـ حروف الإعراب للأسماء المتمكّنة وللأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين : وهو حكم وظيفي تناوله النحاة واللغويون بالنظر والنقاش وموضوعه إعراب الاسم والفعل المضارع مع الإشارة إلى أنّ سيبويه توخّى مبدأ الزيادة والالحاق للتعبير عن الفاعلية . فالسوابق عنده أدلّة وظيفية في الأفعال (12) .

ـ ب ـ ليس في الاسماء جزم لتمكّنها في الاعراب وللحاق التنوين (13) وهو حكم تمييزي يقسم الأسماء في ميدان الوظائف النحوية .

ـ ج ـ ليس في الأفعال المضارعة للأسماء جرّ لأنّ المجرور داخل في المضاف إليه لا ينفصل عنه ومعاقب للتنوين (14) .

فالملاحظ ان سيبويه ينظر في تعريف أقسام الكلام من جهة إجرائها في مواضع تركيبية وما تتّسم به تلك الأقسام من علامات لفظية ملموسة هي أدلّة الاعراب أو مجموعة الزوائد أو الحيّز الذي يحتلّه القسم الكلامي كالفعل المضارع من محلّات الاسم . ومن المعلوم أنّ النّحاة ذكروا أنّ المضارع أشبه الاسم فأعرب لوقوعه في حيّز الاسم واختصاصه بعدد من السّمات الشكلية التي يختصّ بها الاسم . ويبرز سيبويه علاقة القسمين الكلاميين من حيث اختصاصهما بزيادات متناظرة ولكنّه يشترط في الفعل المضارع أن يقع موقع

---

(11) ـ الايضاح ـ من ص 51 الى آخره .

(12) ـ سيبويه ـ « الزوائد الأربع : الهمزة ، والتاء والياء والنون وذلك قولك : أفعل أنا وتفعل أنت أو هي ويفعل هو ونفعل نحن » ـ ص 13 .

(13) ـ نفسه ـ ص 14 .

(14) ـ نفسه ـ ص 14 .

اسم فاعل في المعنى وإلا لم يصدق عليه شبه الاسم واكتساب الاعراب فأنت تقول : إنّ عبد اللّه ليفعل ويوافق ذلك قولك : إن عبد الله لفاعل (15) . فهذا الوصف النحوي ضرب من قواعد التحويل بواسطة قاعدة الموضع النحوي من مركّب فعلي (هو فعل وفاعل) إلى مركّب اسمي . فالإسمية في نظر صاحب الكتاب موقع وظيفي أو حيّز حسب ألفاظ الكثير من النحاة . والاسمية حسب هذا التحليل تتجاوز قسم الاسماء الى قسم الافعال الواقعة في مركبات إسنادية إلا أنّ هذا لا يصحّ في كلّ حالة « وإلا لم يكن كلاما » (16) .

وموضوع النوع الثاني من القواعد النحوية المقولات المعنوية التي تلحق اقسام الكلام وهي العدد والجنس والتعريف والتنكير باضافة اراء نحوية تتعلق بنظرية الإعراب وتعليل نظام اللغة العربية .

فأما مقولة العدد فهي تدور حول التثنية والجمع وما يلحق منها قسمي الاسم والفعل المضارع عند التصرّف العددي ويميز سيبويه المقولة شكليا بطريقة الزيادة والالحاق (17) ويعود الى وضع قاعدة فرعية في صياغة اخرى تقوم على الاختلاف بين الاسم والفعل في قوله « ان الجزم في الافعال نظير الجرّ في الاسماء والاسماء ليس لها في الجزم نصيب كما انه ليس للفعل في الجرّ نصيب » (18) .

---

(15) ـ نفسه ـ ص 14 .

(16) ـ نفسه ص 14 ـ 15 ؛ انظر تحليل الزّجاجي لأقسام الكلام وأوجه الائتلاف بين الاسم والفعل في الايضاح ص ص ـ 51 ـ 52 ؛ 72 ـ 73 ـ 81 ؛ 106 ـ 123 . وتكتمل قسمة سيبويه للمجاري الاعرابية على اقسام الكلام بذكر المبنيات من أسماء ظروف وأفعال ماض وأمر وحروف عوامل أو هوامل ، انظر ذلك ص ص 15 ـ 16 ـ 17 من الباب الثاني من الكتاب ولاحظ الاهتمام بالموضع الذي تتحقّق فيه العلاقة النحوية .

(17) ـ نفسه ص 18 .

(18) ـ نفسه ص 19 ـ في التثنية زيادتان هما هما في الجمع : حرف المدّ واللّين والنّون . ويصرّح سيبويه بأنّ حرف اللّين الذي هو حرف الاعراب مختلف فيهما . وانظر النقاش حول اعتبار علامة العدد وعلامة الاعراب في بابي المثنّى والجمع في ايضاح الزجاجي ص 73 وما بعدها .

وأما مقولة الجنس فهي مقترنة بمقولة العدد ولعلّ أهمّ ما ذكره سيبويه في هذا السياق اعتبار العلامة الاعرابية في الفعل المضارع دليلا على الاسناد الى الفاعل وهي لاحقة لما كان في الاصل قبل العلاقة النحوية ساكنا (19) .

ويعلّل نظريته في الاعراب بظاهرة لغوية تكوّن مقابلة بين الاسم والفعل هي الخفّة والثقل فالخفّة تدعو الاسماء الى التمكّن في الاعراب والثقل يدعو الى عدم التمكن لانها في نظر سيبويه متصلة بالاسماء ولا يمكن ان تستغني عنها في التركيب . ويقدم سيبويه بهذا الراي معنى الاحتياج والنقص والافتقار في الفعل وعدمها في الاسم . وهو مبدأ لغوي طريف ثابت في تفكير النحاة العرب (20) وينتقل من الشبه بين الاسم والفعل الى الشبه بين الاسم والصفة ويرى فيها ثقلا رغم وقوعها موقع الاسم فهي ضعيفة في الغالب الا اذا تمحّضت الى معنى الاسم .

ويتعرّض في حديثة عن الخفة والثقل في نظرية الاعراب الى النكرة والمعرفة فيرى ان النكرة أخفّ من المعرفة لأنّها أول ، ويقابل بين الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ، وكل هذه العلل لتفسير اقسام الكلام ومجاريها واكتمال خصائصها الشكلية الصرفية والمقولية قبل الإنتقال الى مجال العلاقات الوظيفية . فأقسام الكلام تندرج في المعاني النحوية فمن سمات الاسم الى ما يشبهه الى الصفة ومن العلامات الظاهرة الى غير الظاهرة « فالاسم قبل الصفة كما أنّه قبل الفعل » . ويذكر عرضا المنصرف وغير المنصرف ويوزّع توزيعا عادلا بين الأمكن والاخفّ الذي يلحقه تنوين واعتبار عدمه وتركه علامة لما يستثقلون (21) .

---

(19) ـ نفسه ص 20 ـ وسياقات معنى « الاحتياج » كثيرة في الكتاب . نذكر منها ما ورد بالرسالة .

(20) ـ نفسه ص 21 .

(21) ـ نفسه ص 22 ـ انظر في معنى خفّة الاسم لدلالته على معنى في نفسه وعدم اقترانه بلوازم معنوية أخرى غير بنيته ومعناه المفرد وثقل الفعل لدلالته على أكثر من معنى واحد من حدث وزمان واقترانه بلوازم متنوّعه يتصرّف فيها . وذلك في كتب النحاة .

فالباب الثاني أكثر الأبواب السبعة فائدة من جهة مبادىء النحو العربي ونظرية العامل الذي يمثّل في تفكير سيبويه العلاقات التركيبية والدلالية . فنظام الاعراب مشروح بالتفصيل في هذه المقدمة ولم يقم الزجّاجي في كتاب الايضاح بغير شرح البابين الأولين من كتاب سيبويه ، وليس الزجّاجي هو الوحيد الذي قام بذلك بل نجد الكثير من النحاة الذين بنوا آراهم اللغوية على نظريات الكتاب . ومن سمات ذلك التفكير الخاصية العقلية والتجريد في المفاهيم والمصطلحات المستعملة من دون اغراق في التأويل والافتراض الذي قد نجده عند بعض النحاة .

ونلاحظ سمة التدرج في التفكير النحوي في الأبواب الموالية لما سبق إذ أن سيبويه بعد تحليله أقسام الكلام ومجاريها في نظرية الاعراب ينظر في تحقيق الاقسام للوظائف الأساسية في بنية الجملة العربية أي المسند والمسند إليه محتوى الباب الثالث من رسالة سيبويه ؛ والذي يسترعي انتباهنا في هذا الباب مفهوم لغوي نحوي يقوم على معنى الاحتياج وتكملة النقص والاستغناء في التركيب المفيد والكلام المستقلّ ونرى أنّ هذا المعنى يعكس نظرية نحوية تقف عند ثنائيّة في المركبات النحوية التي تكوّن الوحدة اللغوية المفيدة لفظا ومعنى وذلك الضرب من التفكير يسود العديد من أصناف المركبات النحوية في العربية . فالمسند والمسند اليه يقابلان في مصطلحات صاحب الكتاب المبتدأ والمبني عليه وهما « ما لا يغنى واحد منهما عن الآخر ولايجد المتكلّم منه بدّا » (22) . سواء أكان ذلك في الجملة الاسمية أم في الجملة الفعلية ، ويتعرّض سيبويه إلى ما يدخل على الجملة الاسمية من أفعال وأدوات مثل كان وليت فيبرز مدى احتياجهما الى ما يكمل نقصهما في المعنى والشكل ويحلّل دخول قسم من الافعال على الجملة التي يَتحول فيها المبتدأ الى معاني الفاعل والمفعول . ويؤكّد مبدأ الاحتياج والأولية للمبتدأ بضرب من القاعدة : « المبتدأ أوّل جزء كما

---

(22) ـ نفسه ـ ص 23 ـ 24 . يحلّل سيبويه هذا المفهوم الهام في الباب 132 من الكتاب : « الابتداء » ـ الجزء الثاني ص 126 .

كان الواحد أوّل العدد والنكرة قبل المعرفة » (23) ؛ وذلك النظر قائم على ترتيب المبادىء في الفكر والاعتقاد في مجالات العلاقات الاسنادية والمقولات كالعدد والتعريف والتنكير . ونستنتج من خلال تفكير سيبويه ان موضع الابتداء ـ أوّل أحوال الاسم التي تستدعي الرفع ـ كوّن عاملا نحويّا في نظام الجملة العربية باعتباره حيّزا يقع فيه الاسم او ما يجري مجراه مجردا عن كل الزوائد والدواخل اللفظية ، فالموضع ضرب من العلاقة النحوية او العامل التركيبي بالنسبة الى وظيفة المبتدأ وغيرها من الوظائف النحوية . فكأنّ الرفع ـ حسب نصّ سيبويه ـ حالة مطلقة أولى في نظام الاعراب وعلاماته أساسه حيّز الاسمية في الابتداء من غير ان يسبق عامل لفظي . فالأول حسب تفكير سيبويه لا يحتاج الى قرائن شكلية تقيده بمعنى ما ، وحتى عند دخول كان وأخواتها وإنّ وأخواتها وبعض الأفعال الأخرى فإنّ الاسم يبقى محلّا على حالته الأولى ومعناه الأول ، ولا يتغير إلا لفظا وهو ما يحدثه العامل من الافعال والحروف وكلّما تأخّر الاسم ضعف موضع الرفع فيه فيحتاج الى بيان وإعراب بعلامات أخرَى هي النصب والجرّ مثلا . ويؤدّي هذا التنظير النحوي إلى توليد نماذج متنوعة من المعاني والدلالات . فالمسند والمسند اليه يتّصلان بمفهوم جوهري في الوظائف النحوية والدلالية أي في اختلاف الالفاظ واختلاف المعاني . والعلامات الدالة على الوظيفة النحوية ضرب من النظام العلامي الدال ، وفي اختلاف الدال الشكلي اختلاف في المدلول وهو ما ينظر فيه سيبويه في الباب الرابع .

يرى سيبويه في الباب الرابع أنّ الدّلالة في اللغة تنعقد في ثلاث علاقات بين اللفظ والمعنى بعد أن حلل مفهوم العلاقة التركيبية الإسنادية وهي علاقة فيها اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين وعلاقة فيها اختلاف اللفظين والمعنى

(23) ـ نفسه ـ ص 24 ـ ويذكر ان الابتداء لا يكون الا بمبني عليه فالمبتدأ الأول والمبني ما بعده عليه فهو مسند ومسند إليه « ويشير الى الباب الثالث قائلا » : وقد كتبنا ذلك فيما مضى وستراه فيما يستقبل ان شاء الله » ص 128 .

واحد وعلاقة ثالثة فيها اتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين (24) . فالباب قائم على نظام دلالي نحوي يحدّد اقتران الملفوظ بالمعنى حسب تقسيمات المشترك والمترادف والمتباين من الدلالات . وهو باب يعكس مدى انتقال سيبويه من علاقات شكلية تركيبية الى علاقات دلالية في نظام اللغة . فالعلامة اللغوية المجسّمة في أبنية وأقسام وعلاقات نحوية تولّد المعاني حسب تنوّع العلاقات بين الدال والمدلول في باب التعليق النحوي الذي سبق . فمن خلال البابين الثالث والرابع نلاحظ اتّصال وحدات النظرة النحوية في كتاب سيبويه فهو يربط الوظيفة النحوية التي تتقيّد بحيّز تركيبي تقع فيه مكوّنات ثلاثة : قسم كلامي وعامل نحوي إعرابي وموضع إسنادي وذلك لتحقيق الانعقاد بين الشكل التركيبي اللفظي والمعنى المقصود عند المتكلمين باللغة العربية. فالاقسام الكلامية ثلاثة تجري في نظرية الاعراب مجاري متنوعة ـ يحلّلها سيبويه صرفيا ونحويّا وهي تتحوّل بالتعليق النحوي الى علاقة إسنادية في نظامين من العلاقات التركيبة هما الجملة الاسمية والجملة الفعلية . إلا أن سيبويه لم يكتف بالوظائف العمدة التي تستند الى الشكل النحوى بل وضع الوظائف لبناء أضرب من العلاقات الدلالية هي الطرف الثاني الجوهري لتحقيق المقاصد الكلامية بعد اكتمال الطرف الأول أي اللفظ أو الشكل التركيبي فكأنّ الشكل يولّد المعنى أو قُل إنّ أحكام النحو والعلاقات التركيبية تولّد المعنى الذي لاينفصل عنها . وليست العلاقات بين اللفظ والمعنى سوى تمثيل شكلي لأهمّ ما ينشأ من دلالات في العربية وهي ضرب من التصنيف أو الجدول الذي يمكن أن يتوسّع نطاقه ليضمّ كل أصناف الدلالات وقضاياها وهو ما يتوضّح في ثنايا الكتاب عندما يتعرّض سيبويه الى المعاني فيفسّرها لغويا وكأنّه يقوم بعمل معجمي دلالي وذلك في تناوله الأفعال والأسماء . فنحن نرى سيبويه متتبّعا لكلّ كلمة من جهتي شكلها الصياغي ومعناها في الكلام العربي ومتمثّلا في نظره ضرورة توفّر انعقاد الشكل بالمعنى أو تحسين بناء الشكل الذي يحتوي على بناء المعنى .

(24) ـ نفسه ـ ص 24 ؛ أمثلة سيبويه هي جلس وذهب في الضرب الأول وذهب وانطلق في الضرب الثاني ووجدت عليه ووجدت في الضرب الثالث .

والباب الخامس موضوعه ما يطرأ من جهة الشكل على أنواع المركبات . وتمثّل تلك التغييرات مجموعة من الظواهر الصرفية الصوتية التي غايتها الايجاز والمجهود الأدنى في التعامل باللغة ـ وجمع سيبويه تلك الظواهر في ثلاثة أضرب الحذف والتعويض والاستغناء بالشيء عن الشيء وهي قواعد بنيوية صرفية لا ينشأ عنها تغيير في المعاني وإنّما هي لاحقة بالألفاظ (25) فالبنية الصوتية الصرفية هامة في النظام اللغوي حيث لا فصل بين البناء الشكلي النحوي والدلالي والصوتي . ويرى سيبويه ما يراه بعض النحاة التوليديين من ضرورة المحافظة على الابنية بإبراز حذف يعقبه تعويض أو أثر دال على الحذف والتغيير . فكل زيادة سببها نقصان . ولا تجرى الظواهر اعتباطا ومجانا ـ والناظر في هذه التغييرات اللفظية يلاحظ استنادها إلى اسباب صوتية دقيقة هي أحكام العلاقات الصوتية في بنية الوحدات الكلامية المستعملة . وسنجد التفصيل لهذه القواعد اللغوية في ثنايا الكتاب مصحوبا بالكثير من الامثلة التي لا تؤول الى تغيير في المعنى .

وأما الباب السادس فهو وثيق الصلة بالنظام النحوي الدلالي الذي كوّن الأبواب السابقة وهو « الاستقامة من الكلام والإحالة » (26) وبه خمسة أنواع من التراكيب موصوفة حسب صحتها النحوية والدلالية أي نحوية العلاقات وتوخي أحكام النحو وقوانينه وقبول المعاني المتولدة عنها . وهذه الأنواع المستقيم الحسن والمستقيم المحال والمستقيم الكذب والمستقيم القبيح والمحال الكذب . فالملاحظ أن الجمل التي يقدّمها سيبويه في هذا الباب مقبولة في النحو جميعها وفيها المرفوض من حيث الدلالة المنطقية : فهو يقوم بتحويل أبنية نحوية شكلية إلى أبنية معنوية يحكم عليها المتكلم ، فالبنية المنطقية تشمل غير

---

(25) ـ نفسه ص ص 24 ـ 25 ـ الحذف في مثال : لم يك ـ ولا أدر ـ والاستغناء في مثل يدع ولا يقولون ودع استغنوا عنها بترك والعوض مثل حذف الياء من زناديق وتعويضها بالهاء فيقال : زنادقة ، وتعويض اسطاع بأطاع (زادو السين عوضا من ذهاب حركة العين ومن أفعل) . وقولهم اللهم حذفوا يا وألحقوا الميم عوضا :

(26) ـ نفسه ص ص 25 ـ 26 .

المقبول نحويا ، وهي جمل قد تتحوّل حسب عوالم الخطاب إلى جمل مقبولة مع وضع تخريج لكلّ جملة على حدة .

فيبدو لأول وهلة أنّ الباب الخامس يجمع ظواهر لغوية من حذف واستغناء وتعويض تنفصل عن المكوّن الصرفي ولا ينجرّ عنها تغيير في القيم المعنوية للأقسام الكلامية التي مثّل بها سيبويه . ولكنّنا نرى أنّ البناء الصياغي أو ما يطرأ من أعراض على اللفظ إنّما يقترن بالعلاقات التركيبية وما تقبله اللغة العربية من تغييرات هي مجموعة من القوانين أو الأحكام التحويلية في أشدّ درجات التجريد . لننظر في كتب النحو العربي ولنقف عند باب الحذف الذي ينطبق على الاسم والحرف والفعل والجمل وما يتّصل بالحذف من تأويل وإضمار وتقدير وفي الغاية من تطبيقه في الكلام العربي التي ترجع إلى الاختصار والايجاز والتأكيد وهو باب من أسرار العربية وخفاياها وشجاعتها . ويلحق بهذا الحكم الجاري في المكوّن الشكلي الاستغناء الذي يمكن توسيع نطاقه ليشمل العديد من الظواهر اللغوية وبالخصوص في باب أقسام الاسم والفعل والحرف ونشير الى الاستغناء بالحرف عن الحرف في جدول حروف المعاني وأصنافها . وفي الظاهرة الثالثة التي ذكرها سيبويه أي العوض تجسيم رياضي لغوي لقاعدة الاضافة الدالة على المحذوف فالتعويض دليل على الحذف وهو مبدأ نجد له صداه في النحو الحديث في الاتجاه التحويلي .

وأما الباب السادس فهو عبارة عن تصنيف رياضي منطقي لأضرب العلاقات التركيبية من جهة صدقها أو كذبها وهو بناء دلالي مشتقّ من اكتمال صياغة اللفظ نحويا وصرفيا فكأنّ الدلالة متولدة عن المكوّن النحوي أو هي منه . ففي تفكير سيبويه تنتظم البنية اللغوية بالبنية المنطقية بل لا فصل في النظرة النحوية بين التركيبي والدلالي المنطقي . ونلاحظ في أمثلة المحال والقبيح والكذب شعورا خفيا بضرورة اتّساق المكوّن التركيبي الشكلي والمكوّن الدلالي المنطقي ليتحقّق الإبلاغ . فالباب مجاله الدلالة وسياق التلفّظ في بعد مجرّد .

وأمّا الباب السابع والأخير من رسالة سيبويه النحوية فمحتواه عدد من المعطيات العروضية التي تخصّ الكلام المنظوم وهو نمط تطرأ عليه تغييرات صوتية صرفية يلجأ إليها الشاعر بالضرورة ليستقيم بناء بيته الشعري وتلك التغييرات مقطعية إيقاعية أساسا . ويلحق هذا التغيير للبنية الصوتية في الشعر بصنف من العوارض التي لا ينجرّ عنها تبديل في المعنى ؛ ويمكن جمع هذه التغييرات في الإطالة وصرف ما لا ينصرف وإظهار المضاعف واحتمال قبح بعض التراكيب من حيث موقع مكوّناتها واستعمال الظرف كغيره من الأسماء . ويجوز في الشعر حسب سيبويه أكثر من هذا المذكور هنا « لأنّ هذا موضع جمل وسنبيّن ذلك فيما نستقبل إن شاء اللّه » (27).. ويؤكّد سيبويه أن تلك التغييرات اللفظية لا تقع عفوا واعتباطا بل هي ما يجب توضيحه من قواعد صوتية في الشعر ومن تراكيب صحيحة تركيبيا « وليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجها » (28) . مع العلم أنّ هذا المبدأ الأخير لا ينطبق في باب الضرورة الشعرية فقط بل هو مبدأ لغوي يقوم عليه التفكير النحوي في كامل الكتاب . فالباب السابع به تتمّ الحلقة وتنتهي النظرة اللغوية في هذه الرسالة التي سنجد الأراء التي وردت فيها مفصّلة في متن الكتاب بداية من باب الفاعل .

فالأبواب السبعة التي تكوّن هذه الرسالة النحوية لسيبويه تمثّل أهمّ النظريات النحوية في العربية فيما يتعلّق بالكلام المنثور والمنظوم . ولقد قصدنا

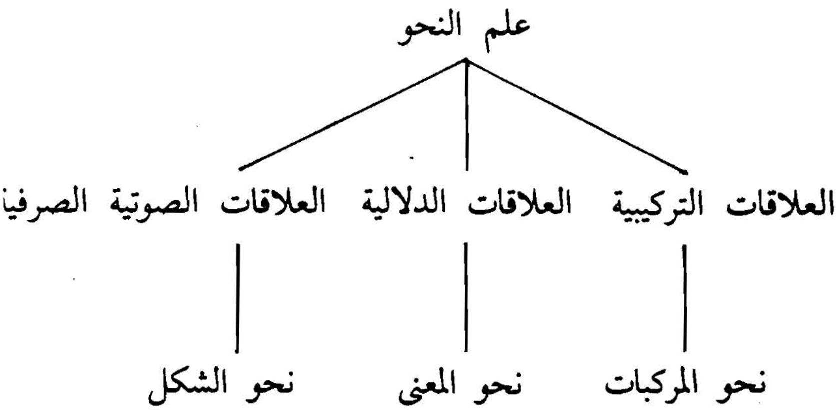
---

(27) ـ نفسه ص 32 ـ ومن التغييرات أيضا استعمال المعتلّ على الأصل : مررتم بجواري قبل وتثقيل الكلمات في مثل : الأضخمّا ؛
ويذكر في قبح الكلام ووضعه في غير موضعه البيت : [حددت فأطولت الصدود وقلّما وصال على طول الصدود يدوم] ويصحّح الكلام قائلا : وإنّما الكلام : وقلّ ما يدوم وصال ؛ ومثال الظرف الجاري مجرى سائر الاسماء هو : « لسوائكا » أو « ككما » في سواء وكاف في معنى غير ومثل ؛ ويحسن الرجوع الى الجزء الرابع من الكتاب بداية من ص 216 الى آخر الكتاب .

(28) ـ نفسه ص 32 ؛ يتوضح التحليل الصرفي الصوتي في باب الإدغام من الكتاب ـ 4 ص ص 431/485 .

(29) ـ انظر الكتاب ـ طبعة بولاق ـ ص 9 ـ الجزء الاول حيث يذكر السيرافي أنّ سيبويه لم يتقصّ هذا الباب لأنّه « لم يكن غرضه في ذكر ضرورة الشعر وإنّما أراد أن يصل هذا الباب بالأبواب التي تقدمت فيما يعرض في كلام العرب ومذهبهم في الكلام المنظوم والمنثور » .

من هذا التقديم العناية بما يمكن اعتباره مقدمة نحوية بها تأليف بين آراء سيبويه التي تقتضي القراءة في متن الكتاب . ولم نقصد الا اقتراح قراءة مختصرة لا تخرج عن نصّ الأبواب . ونحن على يقين من أنّ كل قراءة إنّما هي توليد نصّ يبرز ما يدور في ذهن القارىء من خواطر لا غير ـ وكم ترددنا في القيام بتقديم هذه الأبواب لأنّنا وجدنا النحاة تعرّضوا للمسمّى رسالة زيادة على شرح محتوى الأبواب في كتب النحاة . وبالرغم من ذلك بدا لنا أن الرسالة تمثّل النظرية الاولى في النحو العربي في مفهومه الشامل للنحو والدلالة والتغييرات الصوتية فليس النحو العربي إعراب مفردات فقط او فلسفة عوامل نحوية كما زعم البعض بل نحن بهذه الرسالة ومتن الكتاب امام نظرية لغوية كاملة مكوناتها العلاقات النحوية الدلالية والصوتية الصرفية ، وهي ضرب من الانظمة الفرعية لعلم النحو الذي هو نظامها الجامع ويمكن اقتراح رسم يلخص مكوّنات الآراء اللغوية التي تضمنتها الرسالة :




ونلاحظ ان سيبويه في رسالته تنقّل من أقسام الكلام الى وظائفها ومعانيها الى ما لحقها من عوارض صوتية وهو نفس التخطيط الذي نجده في متن الكتاب من جهة التفكير والنظر لا من جهة ترتيب العناوين والأبواب مع الاشارة الى ان القضية اللغوية تحدث فيها عمليات التحليل باستحضار جميع مكوّناتها وأنظمتها في التنظير والتجريد .

لقد ذكرنا مجموعة القواعد والأحكام النحوية الواردة في الرسالة ويمكن تعدادها في العناوين التالية :

1 ـ الكلام العربي اسم وفعل وحرف ؛
2 ـ الإعراب يحدثه العامل النحوي ؛
3 ـ لكلّ عامل أثر في اللفظ ؛
4 ـ الاعراب علامة تلحق طرف الكلمة أي حرفها ؛
5 ـ المعرب الأسماء المتمكّنة والفعل المضارع للأسماء والمبني ما لم يقع موقع ذلك ؛
6 ـ ليس في الأسماء جزم ؛
7 ـ ليس في الأفعال المضارعة للأسماء جرّ ؛
8 ـ الموضع عامل نحوي معنوي (كالابتداء) ؛
9 ـ حكم الزوائد في المثنّى والجمع ؛
10 ـ علامات الإضمار ؛
11 ـ الأفعال أثقل من الأسماء والصفة أثقل من الاسم ولا تقع موقعه ؛
12 ـ الأسماء هي الأولى ؛
13 ـ الأفعال صادرة عن الأسماء ؛
14 ـ لا بدّ للفعل من الاسم والاسم يستغني عن الفعل ؛
15 ـ النكرة أخفّ من المعرفة ؛
16 ـ الواحد أخفّ من الجمع ؛
17 ـ المذكر أخفّ من المؤنث ؛
18 ـ احتياج المبتدإ إلى المبني عليه ؛
19 ـ أحكام اللفظ والمعنى ترادف واشتراك واختلاف ؛
20 ـ قوانين الحذف والتعويض والاستغناء بالشيء عن الشيء (حكم الأثر للتعويض) ؛

21 ـ قيود الاستقامة النحوية الدلالية والإحالة ؛
22 ـ أحكام الكتابة الشعرية عوارض صوتية في الشعر وتغيير موضع الكلام ؛
23 ـ صرف ما لا ينصرف ؛
24 ـ حذف ما لا يحذف ؛
25 ـ الإطالة في الحركات (والإشباع) ؛
26 ـ إبراز المعتلّ (من غير تغييرات صوتية) ؛
27 ـ التثقيل في الوقف ؛
28 ـ لكلّ تغيير وجه (قاعدة عامة) .

ونرى من خلال سرد هذه العناوين اللغوية أنّ الرسالة تتضمّن جد ولا من المصطلحات وشبه القواعد التي تعكس مفاهيم نحوية تدور حول ثلاث مجالات أو أنظمة هي الإعراب والمعنى وتحليل الاسماء والافعال (30) . وتمثّل تلك العناوين ضربا من العناصر المكوّنة لنظرية سيبويه النحوية التي سيعود إليها بالتفصيل في ثنايا الكتاب والتي ستتبلور في شروح النحاة للكتاب وآراء سيبويه بعد القرن الثاني الهجري . ونلاحظ قيام تفكير سيبويه على اعتبار النحو دراسة شاملة تنطلق من الكلام والتركيب إلى المعنى والشكل الصرفي الصوتي (31) .

ونقدّم أهمّ المصطلحات اللغوية والواردة في أبواب الرسالة حسب تقسيم ثلاثي : النحو والدلالة والصرف حسب الجدول التالي :

---

(30) ـ تواتر المصطلحات التي بدت لنا ذات أهمية كالتالي :
اسم : 57 مرّة .
معنى : 121 .
حروف الاعراب : 12 .
موضع : 5 .
عامل : 3 .

(31) ـ يجب أن نؤكّد اتّصال المجموعات الثلاث بعضها ببعض في التفكير النحوي لدى سيبويه كما يجب النظر في تحليل الشكل الصوتي الصرفي في القسم الأخير من الكتاب .

| النحو | الدلالة | الصرف |
|---|---|---|
| اسم | الاستقامة | أمثلة |
| فعل | الإحالة | أحداث الأسماء |
| حرف | المستقيم | الماضي |
| لام الإضافة | الكذب | الأمر |
| المجاري | الحسن | بناء ـ أبنية |
| العامل | القبيح | زوائد |
| حروف الاعراب | المحال | حرف ـ حركة |
| الاسماء المتمكّنة | المعنى | حروف المدّ واللّين |
| الأفعال المضارعة | الاختلاف | عوض |
| علامة الضمير | الاتفاق | علامة جمع |
| التنوين | | تثنية |
| المعرفة والنكرة | | واحد |
| مواضع الاسماء | | تذكير وتأنيث |
| الكلام | | حذف |
| الصفة | | تعويض |
| الإضافة | | استغناء |
| الفاعلون | | ما لا ينصرف |
| الثّقل والخفّة | | معتل |
| الاحتياج | | وصل |
| المسند والمسند اليه | | وقف |
| المبتدأ والمبني عليه | | |
| الابتداء | | |

ملاحظة : ماذكر من مصطلحات راجع إلى ميدان واحد هو علم النحو في مفهومه الذي يمثّل نظريّة الإعراب والدلالة والصياغة الصرفية الصوتية وهو المفهوم السائد في كتاب سيبويه ـ ونفهم من الاعراب خصائص الكلام ومجاريه وما يتحقّق به من علاقات بين المركبات النحوية .

إنّ وجوه الطرافة في هذه الرسالة كثيرة فهي تجمع ميادين علوم اللغة في العربية التي تنقسم الى النحو والدلالة والصياغة الشكلية الصرفية وفي ذلك ضرب في المقدّمة اللسانية إذ بها عرض للتفكير وبيان للأحكام والقوانين بالاستناد الى التمثيل للمفاهيم بمجموعة من المصطلحات المتبلورة في النحو العربي . فنحن أمام نظام لغوي لا يكتمل إلا بالتناسق بين أنظمة ثلاثة هي الشكل الصوتي الصرفي والعلاقات التركيبية والمعاني . وفي الرسالة رؤية لغوية شاملة بدايتها أقسام الكلام وما تتقيّد به من وظائف ونهايتها ما يلحق تلك الاقسام في الكلام نثرا ونظما . ولعل أبرز ما جلب نظرنا نظرية الاعراب ومدى نجاعتها في وصف نظام العربية باعتبار الاعراب أصلا من الأصول المبدئية التي تتقصىّ مختلف العلاقات اللغوية في اللغة العربية من ذلك ما سمّي اليوم في الاتجاه التوليدي التحويلي المكوّن النحوي والمكوّن الدلالي والمكوّن الصوتمي ـ فالاعراب ونظرية العامل في رأينا من جوهر النظام النحوي العربي ومن أكثر المظاهر طرافة في تفكير سيبويه من خلال الكتاب وانطلاقا من رسالته التي تعكس نظريته اللغوية .

تلك هي بعض الآراء فيما ذكره الزجّاجي باسم الرسالة ولم نقصد في هذا إلا ضربا من التقديم اللغوي لخفايا تفكير سيبويه في النحو العربي ذلك التفكير الذي تناوله النحاة واللغويون من بعد القرن الثاني الهجري بالشرح والدّرس فكان الاقتراب من نواة التفكير النحوي الأول أو الابتعاد عنها حسب الشارحين والدارسين . وبدا لنا تفكير سيبويه ممثّلا للنظرية النحوية الأولى في علم العربية وهي نظريّة تعكس عبقرية المفكّرين النّحاة في النظام اللغوي .

المنصف عاشور

# ـ ملحق : نصّ الرسالة
# ـ الأبواب السبعة الأولى من كتاب سيبويه .

## هذا باب علم ما الكلم من العربية

فالكلم : اسم ، وفعل ، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل .

فالاسم : رجل ، وفرس ، ( وحائط ) .

واما الفعل فامثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء ، وبنيت لما مضى ، ولما يكون ولم يقع ، وماهو كائن لم ينقطع .

فاما بناء ما مضى فذهب وسمع ومكث وحمد . واما بناء ما لم يقع فانه قولك آمرا : اذهب واقتل واضرب ، ومخبرا : ( يقتل ويذهب وضرب ويُقْتَلُ ويُضْرَبُ . وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن اذا اخبرت .

فهذه الامثلة التي اخذت من لفظ احداث الاسماء ، ولها ابنية كثيرة ستبين ان شاء الله .

والاحداث نحو الضرب والحمد والقتل .

واما ما جاء لمعنى وليس باسم ولافعل فنحو : ثم ، وسوف ، وواو القسم ولام الاضافة ، ونحوها .

## هذا باب مجارى اواخر الكلم من العربية

وهي تجرى على ثمانية مجار : على النصب والجر والرفع والجزم ، والفتح والضم والكسر والوقف .

هذه المجارى الثمانية يجمعهن في اللفظ اربعة اضرب : فالنصب والفتح في اللفظ ضرب واحد ، والجر والكسر فيه ضرب واحد ، وكذلك الرفع والضم ، والجزم والوقف .

وانما ذكرت (لك) ثمانية مجار لافرق بين ما يدخله ضرب من هذه الاربعة لما يحدث فيه العامل ـ وليس شيء منها الا وهو يزول عنه ـ وبين ما يبنى عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء احدث ذلك فيه من العوامل ، التي لكل عامل منها ضرب من اللفظ في الحرف ، وذلك الحرف حرف الاعراب .

فالرفع والجر والنصب والجزم لحروف الاعراب . وحروف الاعراب للاسماء المتمكنة ، وللأفعال المضارعة لاسماء الفاعلين التي في اوائلها الزوائد الاربع : الهمزة ، والتاء ، والياء ، والنون . وذلك (قولك) : افعل انا ، وتفعل انت ، او هي ، ويفعل هو ، ونفعل نحن .

والنصب في الاسماء : رايت زيدًا ، والجر : مررت بزيدٍ ، والرفع : هذا زيدٌ وليس في الاسماء جزم ، لتمكنها وللحاق التنوين ، فاذا ذهب التنوين لم يجمعوا على الاسم ذهابه وذهاب الحركة .

والنصب في المضارع من الافعال : لن يفعل ، والرفع : سيفعل ، والجزم : لم يفعل . وليس في الافعال المضارعة جر كما انه ليس في الاسماء جزم ، لان المجرور داخل في المضاف اليه معاقب للتنوين ، وليس ذلك في هذه الافعال . وانما ضارعت اسماء الفاعلين انك تقول : ان عبد الله ليفعل ، فيوافق قولك : لفاعل ، حتى كانك قلت : ان زيدا لفاعل فيما تريد من المعنى . وتلحقه هذه اللام كما لحقت الاسم ، ولا تلحق فعل اللام . وتقول سيفعل ذلك وسوف يفعل ذلك فتلحقها هذين الحرفين لمعنى كما تلحق الالف واللام اسماء للمعرفة .

ويبين لك انها ليست باسماء إنك لو وضعتها مواضع الاسماء لم يجز ذلك . الا ترى انك لو قلت إنَّ يضربَ ياتينا واشباه هذا لم يكن كلاما ؟ ! ! الا انها ضارعت الفاعل لاجتماعهما في المعنى . وسترى ذلك أيضا في موضعه .

ولدخول اللام قال الله جل ثناؤه : « وإنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ » أي لحاكم .

ولما لحقها من السين وسوف كما لحقت الاسم والالف والام للمعرفة .

واما الفتح والكسر والضم والوقف فللاسماء غير المتمكنة المضارعة عندهم ما ليس باسم ولا فعل جاء لمعنى ليس غير، نحو سوف وقد، وللافعال التي لم تجر مجرى المضارعة، وللحروف التّي ليست باسماء ولا افعال ولم تجيء الا لمعنى.

فالفتح في الاسماء قولهم : حيث واين وكيف. والكسر فيها نحو : اولاء وحذار وبداد. والضم نحو : حيث وقَبْلُ وبعد.
والوقف نحو : من وكم وقط واذ.

والفتح في الافعال التي لم تجر مجرى المضارعة قولهم : ضرب، وكذلك كل بناء من الفعل كان معناه فعل. ولم يسكنوا آخر فعل لان فيها بعض ما في المضارعة، تقول : هذا رجل ضربنا، فتصف بها النكرة، وتكون في موضع ضارب اذا قلت هذا رجل ضارب. وتقول : انْ فَعَلَ فعلتُ، فيكون في معنى ان يفعل افعل، فهي فعل كما ان المضارع فعل وقد وقعت موقعها في ان، ووقعت موقع الاسماء في الوصف كما تقع المضارعة( في الوصف) ، فلم يسكنوها كما لم يسكنوا من الاسماء ما ضارع المتمكن ولا ما صير من المتمكن في موضع بمنزله غير المتمكن، فالمضارع. من عل، حركوه لانهم قد يقولون من عل فيجرونه. واما المتمكن الذى جعل بمنزله غير المتمكن في موضع فقولك ابدا بهذا اول، ويا حكم.

والوقف قولهم : اضرب في الامر، لم يحركوها لانها لا يوصف بها ولاتقع موقع المضارعة، فبعدت من المضارعة بعد كم واذا من المتمكنة. وكذلك كل بناء من الفعل كان معناه افعل.

والفتح في الحروف التي ليست الا لمعنى وليست باسماء ولا افعال، قولهم : سوف، وثم.

والكسر فيها قولهم في باء الاضافة ولامها : بزيد، ولزيد.

والضم فيها : منذ، فيمن جربها، لانها بمنزله من في الايام.

والوقف فيها قولهم : من ، وهل ، وبل ، وقد .

ولاضم في الفعل ، لانه لم يجيء ثالث سوى المضارع . وعلى هذين المعنيين بناء كل فعل بعد المضارع .

واعلم انك اذا ثنيت الواحد لحقته زيادتان : الاولى منهما حرف المد واللين وهو حرف الاعراب غير متحرك ولا منون ، يكون في الرفع الفا ، ولم يكن واوا ليفصل بين التثنيه والجمع الذى على حد التثنيه ، ويكون في الجر ياء مفتوحا ما قبلها ، ولم يكسر ليفصل بين التثنيه والجمع الذى على حد التثنيه . ويكون في النصب كذلك ، ولم يجعلوا النصب الفا ليكون مثله في الجمع ، وكان مع ذا ان يكون تابعا لما الجر منه اولى ، لان الجر للاسم لا يجاوزه ، والرفع قد ينتقل الى الفعل ، فكان هذا اغلب واقوى . وتكون الزيادة الثانية نونا كانها عوض لما منع من الحركة والتنوين ، وهي النون وحركتها الكسر ، وذلك قولك : هما الرجلان ، ورايت الرجلين ، ومررت بالرجلين .

واذا جمعت على حد التثنية لحقتها زائدتان : الاولى منهما حرف المد واللين ، والثانية نون وحال الاولى في السكون وترك التنوين وانها حرف الاعراب ، حال الاولى في التثنية ، الا انها واو مضموم ما قبلها في الرفع ، وفي الجر والنصب ياء مكسور ما قبلها ونونها مفتوحة ، فرقوا بينها وبين نون الاثنين كَمَا ان حرف اللين الذى هو حرف الاعراب مختلف فيهما . وذلك قولك : المسلمون ، ورايت المسلمين ومررت بالمسلمين . ومن ثم جعلوا تاء الجمع في الجر والنصب مكسورة ، لانهم جعلوا التاء التي هي حرف الاعراب كالواو والياء ، والتنوين بمنزلة النون لانها في التانيث نظيرة الواو والياء في التذكير فاجروها مجراها .

واعلم ان التثنية اذا لحقت الافعال المضارعة علامة للفاعلين لحقتها الف ونون ، ولم تكن الالف حرف الاعراب لانك لم ترد ان تثنى يفعل . هذا البناء فتضم اليه يفعل آخر ، ولكنك انما الحقته هذا علامة للفاعلين ، ولم تكن منونة ، ولا يلزمها الحركة لانه يدركها الجزم والسكون فتكون الاولى حرف

الاعراب والثانية كالتنوين ، فكما كانت حالها في الواحد غير حال الاسم وفي التثنية لم تكن بمنزلته ، فجعلوا اعرابه في الرفع ثبات النون لتكون له في التثنية علامة للرفع كما كان في الواحد اذ منع حرف الاعراب .

وجعلوا النون مكسورة كحالها في الاسم ، ولم يجعلوها حرف الاعراب اذ كانت متحركة لا تثبت في الجزم ولم يكونوا ليحذفوا الالف لانها علامة الاضمار والتثنية في قول من قال : اكلوني البراعيث ، وبمنزلة التاء في قلت وقالت ، فاثبتوها في الرفع وحذفوها في الجزم كما حذفوا الحركة في الواحد .

ووافق النصب الجزم في الحذف كما وافق النصب الجر في الاسماء ، لان الجزم في الافعال نظير الجر في الاسماء ، والاسماء ليس لها في الجزم نصيب كما انه ليس للفعل في الجر نصيب . وذلك قولك :
هما يفعلان ، ولم يفعلا ، ولن يفعلا .

وكذلك اذا لحقت الافعال علامة للجمع لحقتها زائدتان ، الا ان الاولى واو مضموم ما قبلها لئلا يكون الجمع كالتثنية ، ونونها مفتوحة بمنزلتها في الاسماء كما فعلت ذلك في التثنية ، لانهما وقعتا في التثنية والجمع ههنا كما انهما في الاسماء كذلك ، وهو قولك : هم يفعلون ولم يفعلوا ولن يفعلوا .

وكذلك إذا ألحقت التأنيث في المخاطبة ، الا ان الاولى ياء وتفتح النون لأنّ الزيادة التي قبلها بمنزلة الزيادة التي في الجمع ، ( وهي ) تكون في الاسماء في الجر والنصب ، وذلك قولك : انت تفعلين ولم تفعلي ولن تفعلي .

واذا اردت جمع المؤنث في الفعل المضارع الحقت للعلامة نونا ، وكانت علامة الاضمار والجمع فيمن قال اكلوني البراغيث ، واسكنت ما كان في الواحد حرف الاعراب ، كما فعلت ذلك في فعل حين قلت فعلت وفعلن ، فاسكن هذا ههنا وبنى على هذه العلامة ، كما اسكن فعل ، لانه فعل كما انه فعل ، وهو متحرك كما انه متحرك ، فليس هذا بابعد فيها ـ اذ كانت هي وفعل شيئا واحدا ـ من يفعل ، اذ جاز لهم فيها الاعراب حين ضارعت الاسماء وليست باسم ، وذلك قولك : هن يفعلن ولن يفعلن ولم يفعلن .

وتفتحها لانها نون جمع ، ولا تحذف لانها علامة اضمار وجمع في قول من قال اكلوني البراغيث فالنون ههنا ( في يفعلن ) بمنزلتها في فعلن . وفعل بلام يفعل ما فعل بلام فعل لما ذكرت لك ، ولانها قد تبنى مع ذلك على الفتحة في قولك هل تفعلن . والزموا لام فعل السكون وبنوها على العلامة وحذفوا الحركة لما زادوا ، لانها في الواحد ليست في آخرها حرف اعراب لما ذكرت لك .

واعلم ان بعض الكلام اثقل من بعض ، فالافعال اثقل من الاسماء لان الاسماء هي الاولى ، وهي اشد تمكنا ، فمن ثم لم يلحقها تنوين ولحقها الجزم والسكون ، وانما هي من الاسماء . الا ترى ان الفعل لا بد له من الاسم والا لم يكن كلاما ، والاسم قد يستغنى عن الفعل ، تقول : الله الهنا ، وعبد الله اخونا .

واعلم ان ما ضارع الفعل المضارع من الاسماء في الكلام ووافقه في البناء اجرى لفظه مجرى ما يستثقلون مَنَعُوهُ ما يكون لما يستخفون وذلك نحو ابيض واسود واحمر ( واصفر ) ، فهذا بناء اذهب واعلم فيكون في موضع الجر مفتوحا ، استثقلوه حين قارب في الكلام ووافق في البناء .

واما مضارعته في الصفة فانك لو قلت : اتاني اليوم قوى ، والا باردا ومررت بجميل ، كان ضعيفا ، ولم يكن في حسن اتاني رجل قوى والا ماء باردا ، ومررت برجل جميل . افلا ترى ان هذا يقبح ههنا كما ان الفعل المضارع لا يتكلم به الا ومعه الاسم ، لان الاسم قبل الصفة ، كما انه قبل الفعل ومع هذا انك ترى الصفة تجرى في معنى يفعل ، يعنى هذا رجل ضارب ، ( وتنصب كما ينصب الفعل ) . وسترى ذلك ان شاء الله .

فان كان اسما كان اخف عليهم ، وذلك نحو افكل واكلب ، ينصرفان في النكرة .

ومضارعة افعل الذى يكون صفة للاسم انه يكون وهو اسم صفة كما يكون الفعل صفة ، واما يشكر فانه لا يكون صفة وهو اسم ، وانما يكون صفة وهو فعل .

واعلم ان النكرة اخف عليهم من المعرفة ، وهي اشد تمكنا ، لان النكرة اول ، ثم يدخل عليها ما تعرف به . فمن ثم اكثر الكلام ينصرف في النكرة .

واعلم ان الواحد اشد تمكنا من الجميع ، لان الواحد الاول ، ومن ثم لم يصرفوا ما جاء من الجميع ما جاء على مثال ليس يكون للواحد ، نحو مساجد ومفاتيح .

واعلم ان المذكر اخف عليهم من المؤنث لان المذكر اول ، وهو اشد تمكنا ، وانما يخرج التانيث من التذكير . الا ترى ان ،، الشيء ،، يقع على كل ما اخبر عنه (من قبل ان يعلم أَذَكَرٌ هو او انثى ) ، والشيء ذكر ، فالتنوين علامة للامكن عندهم والاخف عليهم ، وتركه علامة لما يستثقلون . وسوف يبين ما ينصرف وما لا ينصرف ان شاء الله .

وجميع ما لا ينصرف اذا ادخلت عليه الالف واللام او اضيف انجر ، لانها اسماء ادخل عليها ما يدخل على المنصرف . وادخل فيها الجر كما يدخل في المنصرف ، ولا يكون ذلك في الافعال ، وامنوا التنوين . فجميع ما يترك صرفه مضارع به الفعل ، لانه انما فعل ذلك به لانه ليس له تمكن غيره ، كما ان الفعل ليس له تمكن الاسم .

واعلم ان الآخر اذا كان يسكن في الرفع حذف في الجزم ، لئلا يكون الجزم بمنزلة الرفع ، فحذفوا كما حذفوا الحركة ونون الاثنين والجميع . وذلك قولك لم يرم ولم يغز ولم يخش . وهو في الرفع ساكن الآخر ، تقول : هو يرمي ويغزو ويخشى .

## هذا باب المسند والمسند اليه

وهما ما لا يغنى واحد منهما عن الآخر ، ولا يجد المتكلم منه بدا . فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبنى عليه . وهو قولك عبد الله اخوك ، وهذا اخوك .

ومثل ذلك يذهب عبد الله ، فلا بد للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الاول بد من الآخر في الابتداء .

ومما يكون بمنزلة الابتداء قولك : كان عبد الله منطلقا ، وليت زيدا منطلق ، لان هذا يحتاج الى ما بعده كاحتياج المبتدأ الى ما بعده .

واعلم ان الاسم اول (احواله) الابتداء ، وانما يدخل الناصب والرافع سوى الابتداء والجار على المبتدأ . الا ترى ان ما كان مبتدأ قد تدخل عليه هذه الاشياء حتى يكون غير مبتدأ ، ولا تصل الى الابتداء ما دام مع ما ذكرت لك الا ان تدعه . وذلك انك اذا قلت عبد الله منطلق ان شئت ادخلت رايت عليه فقلت رايت عبد الله منطلقا ، او قلت كان عبد الله منطلقا ، او مررت بعبد الله منطلقا ، فالمبتدأ اول جزء كما كان الواحد اول العدد ، والنكرة قبل المعرفة .

## هذا باب اللفظ للمعاني

اعلم ان من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين ، واختلاف اللفظين والمعنى واحد ، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين . وسترى ذلك ان شاء الله تعالى .

فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو : جلس وذهب . واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو : ذهب وانطلق . واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك : وجدت عليه من الموجدة ، ووجدت اذا اردت وجدان الضالة . واشباه هذا كثير .

## هذا باب ما يكون في اللفظ من الاعراض

اعلم انهم مما يحذفون الكلم وان كان اصله في الكلام غير ذلك ، ويحذفون ويعوضون ، ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي اصله في كلامهم ان يستعمل حتى يصير ساقطا . وسترى ذلك ان شاء الله .

فمما حذف واصله في الكلام غير ذلك . لم يك ولا ادر ، واشباه ذلك . واما استغناؤهم بالشيء عن الشيء فانهم يقولون يدع ولا يقولون ودع ، استغنوا عنها بترك . واشباه ذلك كثير .

والعوض قولهم : زنادقة وزناديق ، وفرازنة وفرازين ، حذفوا الياء وعوضوا الهاء . وقولهم اسطاع يسطيع ، انما هي اطاع يطيع ، زادوا السين عوضا من ذهاب حركة العين من افعل . وقولهم اللهم ، حذفوا « يـا » والحقوا الميم عوضا .

## هذا باب الاستقامة من الكلام والاحالة

فمنه مستقيم حسن ، ومحال ، ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب .

فاما المستقيم الحسن فقولك : اتيتك امس وسآتيك غدا .

واما المحال فان تنقص اول كلامك بآخر فتقول : اتيتك غدا ، وسآتيك امس .

واما المستقيم الكذب فقولك : حملت الجبل ، وشربت ماء البحر ونحوه .

واما المستقيم القبيح فان تضع اللفظ في غير موضعه ، نحو قولك : قد زيدا رايت ، وكي زيدا ياتيك ، واشباه هذا .

واما المحال الكذب فان تقول : سوف اشرب ماء البحر امس .

## هذا باب ما يحتمل الشعر

اعلم انه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لا ينصرف ، يشبهونه بما ينصرف من الاسماء ، لانها اسماء كما انها اسماء ، وحذف ما لا يحذف ، يشبهونه بما قد حذف واستعمل محذوفا ، كما قال العجاج :

* قواطنا مكة من ورق الحمى *

يريد الحمام . وقال خفاف بن ندبة (السلمى) :

كنواح ريش حمامة نجدية ومسحت باللثتين عصف الاثمد

وكما قال) :

* دار لسعدى اذه من هواكا *

**وقال :**

فطرت بمنصلى في يعملات دوامي الايد يخبطن السريحا

وكما قال النجاشي :

فلست بآتيه ولا استطيعه ولاك اسقني ان كان ماؤك ذا فضل

وكما قال مالك بن خريم الهمداني :

فان يك غثا او سمينا فانني ساجعل عينيه لنفسه مقنعا

وقال الاعشى :

واخو الغوان متى يشأ يصر منه ويعدن اعداء يعيد وداد

وربما مدوا مثل مساجد ومنابر ، فيقولون مساجيد ومنابير ، شبهوه بما جمع على غير واحده في الكلام ، كما قال الفرزدق :

تنفى يداها الحصى في كل هاجرة نفى الدنانير تنقاد الصياريف

وقد يبلغون بالمعتل الاصل فيقولون رادد في راد ، وضننوا في ضنوا ، ومررتم بجواري قبل .

قال قعنب بن ام صاحب :

مهلا اعاذل قد جربت من خلقى اني اجود لاقوام وان ضننوا

ومن العرب من يثقل الكلمة اذا وقف عليها ولا يثقلها في الوصل ، فاذا كان في الشعر فهم يجرونه في الوصل على حاله في الوقف نحو : سبسبا وكلكلا (لانهم قد يثقلونه في الوقف) ، فاثبتوه في الوّصل كما اثبتوا الحذف في قوله لنفسه مقنعا ، وانما حذفه في الوقف . قال رؤية :

* ضخم يحب الخلق الاضخما *

(يروى) بكسر الهمزة وفتحها . وقال بعضهم : ، « الضخما » بكسر الضاد .

وقال ايضا في مثله ، وهو الشماخ :

له زجل كانه صوت حاد اذا طلب الوسيقة او زمير

وقال حنظلة بن فاتك :

وايقن ان الخيل ان تلتبس به يكن لفسيل النخل بعده آبر

وقال رجل من باهلة :

او معبر الظّهر يُنْبِي عن وليته ما حج ربه في الدنيا ولا اعتمرا

وقال الاعشى :

وما له من مجد تليد وما له من الريح حِظ لا الجنوب ولا الصبا

وقال :

بيناه في دار صدق قد اقامَ بها حينا يعللنا وما نعلله

ويحتملون قبح الكلام حتى يضعوه في غير موضعه ، لانه مستقيم ليس فيه نقض فمن ذلك قوله :

صددت فاطولت الصدود وقلما وصال على طول الصدود يدوم

وانما الكلام : وقلّ ما يدوم وصال .

وجعلوا ما لا يجرى في الكلام الا ظرفا بمنزلة غيره من الاسماء ، وذلك قول المرار بن سلامة العجلي :

ولا ينطق الفحشاء من كان منهم     اذا جلسوا منا ولا من سوائنا

وقال الاعشى :

* وما قصدت من اهلها لسوائكا *

وقال خطام المجاشعي :

* وصاليات ككما يؤثفين*

فعلوا ذلك لان معنى سواء معنى غير ، ومعنى الكاف معنى مثل .

وليس شيء يضطرون اليه الا وهم يحاولون به وجها . وما يجوز في الشعر اكثر من ان اذكره لك ههنا ، لان هذا موضع جمل ، وسنبين ذلك فيما نستقبل ان شاء الله .

سيبويه ـ الكتاب ـ I ـ ص ص 12 ـ 32
تحقيق وشرح عبد السلام هارون ـ بيروت ، 1966 .

# العرف في فكر الماوردي

**بقلم : كمال عمران**

لا شك أن للوضع التاريخي الذي عاشه أبو الحسن الماوردي (1) تأثيرًا كبيرًا في الحرص على تدوين كتاب الاحكام السلطانية (2) هو وضع عرف شوكة سياسية عباسية استجدها القادر (381 ـ 422) والقائم (422 ـ 467) ووافق وَهَنًا أصاب الإمارة البويهية قبيل قيام الحكم السلجوقي (3) . كما أن لثقافة الرجل دورًا في ربط القضايا السياسية بالجوهر الذي عليه اسس الكتاب وهو مسألة الخلافة . ولئن بدَا الدافع الاول الى تأليف الكتاب خدمة الامام (4) فإنه يخفى أسبابا عميقة أخرى لعل أبرزها الكشف عن دور الفقه في دعم السياسة في عهد أضحى فيه للفقيه مكانة علمية هي سلطة معرفية توازي سلطة الحاكم السياسية وقد أراد الماوردي أن يلح على التآزر بين السلطتين . فلا ريب ان الفقه كان يوجه الضمير الفردي والجماعي في الامة الاسلامية والتوسل به الى اعادة بناء مفهوم الخلافة طريق ناجعة تضمن تحقيق الغاية . وبقدر ما كان الماوردي يواصل سنة فقهية متبعة هي الاعتناء بالجانب

1 ـ لعلّ أبرز ما نجد من معلومات حول الرجل وأثره وأوضاعه متوفرة في دراسة هنري لاوست :
HENRI Laoust : La pensé et l'action politique d'Al Mawardi p p 20 - 10. GEUTHNER Paris 1968.

2 ـ أبو الحسن الماوردي : الاحكام السلطانية ـ الطبعة الأولى 1380 ـ 1960 ـ مصر . والعنوان ذاته لكتاب أبي يعلى الحنبلي . انظر مقدمة رضوان السيد لكتاب قوانين الوزراة وسياسة الملك للماوردي ص 10 بيروت 1979 .

3 ـ هنري لاوست : الكتاب المذكور ص 34 ـ 36 .

4 ـ الأحكام السلطانية ص : 3 .

السياسي ضمن المحاور الفقهية سواء في باب العقيدة او في باب الشريعة ، نجده يتميّز في كتابه الاحكام السلطانية بإفراد كتاب في السياسة خضَعَ فيما خضع للمنج الفقهي . فلم يأت الموقف السياسي قسمًا من كتاب في الفقه بل جاءت السياسة جوهرًا وقضية والفقه قاعدة ومنهجا . فالكتاب يتضمن قطبين متكاملين هما السياسة والفقه وقد تولد تكاملها عن التفاعل الذي عاشه المؤلف في واقعه التاريخي . فانضاف الى القطبين الاصليين قطب آخر يُعبّر عن الواقع التاريخي ويحيل عليه وهو العرف .

لعله يعسر أن نفصل السياسة عن الفقه في الفكر الاسلامي الوسيط ذلك ان المثل الاعلى الذي عليه تأسست السياسة ديني (5) وهو ان جاء سنيا او شيعيا أو خارجيا كان يقوم على مبدإ الإقصاء . فالسنة ترى لنفسها الحقيقة المطلقة والخلافة هي القيّمة على ذلك في الواقع السياسي ، وهي بذلك تقصي كل الاشكال السياسية الأخرى بحجج نقلية من القرآن والسنة خاصة ، والامر نفسه عند الشيعة والخوارج لاقصاء الفرق الأخرى . والموقف السياسي في الأحكام السلطانية يبطّن انتصارًا للسنة عموما وللمذهب الشافعي خصوصا في فترة كانت السنة تواجه فيها سياسيا وعقديا المذهب الاسماعيلي عند الفاطميين والمذهب الامامي عند بني بويه (6) . فلم يكن تقنين الاحكام عند الماوردي مرتبطا بدافع أخلاقي نظري فحسب بل تجذّر في التعامل مع الواقع السياسي والعقدي (7) . بل يتسنى أن ندرك انبثاق المعطى الاخلاقي عن التجربة . لأنّ الاحكام في السياق الفقهي تتبلور في مناط مخصوص بها ، وهي في السياق السياسي وليدة الممارسة . فتلازم النظري للعملي بديهة في هذا

---

5 ـ لامبتن (LAMBTON) : الفكر السياسي عند المسلمين : تراث الاسلام ج 3 ـ سلسلة عالم المعرفة عدد 12 . ص 33 ـ 76 ـ الكويت 1978 .

6 ـ H. Feki : Les idées religieuses et philosophiques de l'Ismalisme Fatimide p 39 - 54 - Tunis 1978 .

7 ـ ابراهيم مذكور : الماوردي والفلسفة السياسية في الاسلام ضمن ندوة أبي الحسن الماوردي ـ القاهرة 1975 .

الاطار . وبذلك يتيسر ان نتخطى ما أُلصق بالماوردي عند بعض الدارسين من تحليق في التجريد والتنظير(8) .

ولا يتسنى ان نُلمّ بالقضايا المبثوثة في الاحكام السلطانية ما لم ننطلق من الفكرة المحورية التي ارتضاها الماوردي رأس التصور السياسي وهي نظرية الامامة . فالكتاب كله يثير قضية جوهرية هي غاية المؤلف من سن القوانين فهو فقيه شافعي أراد ان يخدم الخليفة العباسي فكان عليه ان يتعامل مع هذين المعطيين عساه يواجه وضعا سياسيا خرج عن العرف . لذلك فان شخصية الفقيه تلوح في هذا الباب على وجه الخصوص خاضعة لغاية المصلح السياسي فوفّر الفقه ارضيّة عليها تبنى الاحكام . فالفقه منهج والسياسية غرض . على ان الحنكة أتاحت للموارد ان يرتفع بذلك المنهج ـ وكأنّه عرض بالقياس الى جوهر هو السياسة ـ الى مستوى التشريع واضفاء المصداقية على السنة المتبعة ـ في فترة هوى فيها مفهوم السلطة . وقد أدرك أنّ الفقه أداة ناجعة سواء لمواجهة الخلل في النظام أو عند التصدي لبناء أسس ظاهرها نظري وباطنها عملي . فلا غرابة ان يتسع باب الامامة الى محورين جوهريين ، المحور الأوّل أراد به ان يقنع عقلا وشرعا أن السلطة ضرورية للاجتماع وأنها تستمد نفوذها من الجانب العقدي والتشريعي في آن . والمحور الثاني أراد به أن يلزم السائس بالدين فآثر مصطلح الامامة على الخلافة وأحال على الحقل الديني الذي يفرض على الامام القدوة والسلوك والعلم . أما القدوة فتستوجب الخلافة وهي خلافة رسول اللّه (9) واما السلوك فقد أراده الماوردي ضابطا لعلاقة الدين بالدنيا إذ « الدين أس والسلطان حارس » . وأمّا العلم فهو التفقه في الدين أي العلم الشرعي الكفيل بأن يطيع به السلطان ربّه من ناحية وبه يتهيأ للحكم في الرعية من ناحية أخرى .

---

8 ـ J. Sauvaget : Introduction à l'Orient Musulman Paris 1943, p 89.

9 ـ الاحكام السلطانية ص 3 .

انتبه الماوردي في عقد الامامة الى سلوك السائس فأثار ثنائية طبيعية هي الحاكم البرّ والحاكم الفاجر فربط بين السلوك وانعكاسه في الرعية ولا معنى لسلوك الامام الخاص في حدّ ذاته وانما الغاية نوعية العلاقة التي تربطه بالرعية وقد دعم الراي بحديث شريف يقول فيه النبي : سيليكم بعدي ولاة فيليكم البرّ ببره ويليكم الفاجر بفجوره فاسمعوا لهم واطيعوا في كلّ ما وافق الحق فان احسنوا فلكم ولهم وان اساؤوا فلكم وعليهم » (10) . وغاية الماوردي ان يُجري الظاهرة اجراء نقليا يفضي الى إقرار مبدإ وجوب الإمام . والنتيجة التي أكدها هي وجوب الطاعة على الرعية لحكامها وهي طاعة موثوقة الصلة بالحق وما يناسبه أمّا ما يخرج عن الحق فقد سكت عنه . وهذا يفضي الى استحضار صورة الحاكم في الضمير السياسي قديما ، فقد يكون محفوفا بألطاف إلاهية تقيه العثرة والزلل لأنه منتخب بحكمة إلاهية وهو بسياسة إلاهية أهل للاضطلاع بامور المسلمين (11) لأنه ارفع منزلة وأجلّ نظرا وعقله أبرز من عقول الكافة وحلمه أوضح من حلومهم (12) . وقد يتدعم الراي السني من جهة أخرى وهو القائل ان الفتنة أشدّ من القتل فتثبت الطاعة قسرا .

وقد ألحّ الماوردي إلى جانب ذلك على ملامح شخصية الامام وعلى خصائص وظيفته وما يُهَيِّءُ لعقد الامامة فتعرض إلى أهل الاختيار والى أهل الامامة . واشترط في كليهما العدالة وهي جماع الفضائل ولا تتحقق إلا إذا ارتقى الانسان إلى كبت هوى النفس وإلى اخضاع الدوافع الغريزية لمبدإ العفة وهي التوسط بين الشره باخماده والشهوة ولمبدإ الشجاعة وهي التوسط بين التهور والجبن ولمبدإ الحكمة وهي التوسط بين السفه والبله وكل هذه الفضائل التي تتوسط رذيلتي الافراط والتفريط هي العدالة . كما اشترط العلم والمراد به علم الفقه وهو الإلمام باحكام الشريعة وبأصول التشريع . وأضاف الحكمة وهي عنده فيما يخص أهل الإختيار ضرورية لأنهم باختيار الخليفة يؤدون واجبا

10 ـ الاحكام السلطانية باب الامامة ص 5 ـ 6 .

11 ـ الاحكام السلطانية ص 3 .

12 ـ ابو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة الليلية 34 ج 3 ص 86 .

شرعيا وسياسيا . وأمّا أهل الإمامة فالحكمة عندهم مقياس يُحيل على درجة العقل وحسن النظر ودقة الرأي . ولا غرابة ان تكون الشروط المتعلقة بالامام أشد وأخطر (13) .

لذلك جاءت شروط اهل الامامة ادق من شروط اهل الاختيار لان الوضع التاريخي اضاف الى العرف السياسي مابه تصبح الامامة ضرورة ، اذ غاية الماوردي ان يعيد الى الخلافة العباسيةماافتقدته في ضوء سطوة الامراء من الديلم والبويهيين والإخشديين . ولاريب ان اخراج الشروط في المظهر الفقهي يدعم هذا السعي ويغذي التبرير الذي اسرع اليه وهو يراعى الوضع كما يراعي الشرع . أما الوضع فيلوح في الشوكة العباسية المستجدة ايام خمود نار البويهيين وأما الشرع فيتمثل في تقنين الشروط . من ذلك ان بنى الماوردي الإمامة على أحكام جعل عموم نظرها متصلا بمصالح الملة وتدبير الامة فقرن الاصل الديني بالركن السياسي . وأضاف الى هذه الاحكام ضرورة انعقاد المنصب فإذا انعقدت حسب الشروط الجارية واستقر عقدها للامام توزعت مهامهُ إلى ولايات .

واذا افترض الماوردي قدرة اهل الامامة على الاجتهاد بما هو استنباط للاحكام والتوفق في تنزيلها عند التطبيق فلعله بذلك يريد أن يعيد دعم الصلة بين الفقه والسياسة . ويسعى إلى إجراء الاحكام الفقهيه وشروط التقنين الشرعي في العرف السياسي لأنّ هذا العرف أصبح يجري مع تهاوي السلطة العباسية على غير القواعد الدينية . فهذه الشروط المتصلة بالامام أو بأهل الامامة تدور هي الاخرى في فلك العرف .

فمن أبرز شروط الامام حفظ الدين ومراعاة الحدود وحماية الاسلام ليضمن الراعي للرعية أمرين هما العدالة والامن ولاتتحقق الغاية الا في ضوء عرف قديم متصل بسيرة الخلفاء الراشدين (14) وقد انضاف إليه منهج متبع

13 ـ الاحكام السلطانية ص : 6 .

14 ـ نفسه ص : 6 ـ 7 .

في الاحكام السلطانية نجد في ضبطه تمهيدا موضوعيا لدرك خصائص العرف عند الماوردي وسبل توظيفه .

بدا المنهج متأثرا بالأسلوب الفقهي فجمع بين ثبت المصطلحات الفقهية (15) وطريقة الاحتجاج الفقهي (16) . وهو امر جلي في باب الامامة .

من هذا المنهج الدعم بالآيات القرآنية . واذا كانت الآية (17) لا شائبة فيها فإنّ تنزيلها منزلتها من نص الماوردي يدعو الى التأمّل لأنها قرئت في عقد الامامة قراءة أحادية الاتجاه جعلت أولي الأمر الحكام السياسيين دون غيرهم وقد أوّل بعض المفسّرين الآية فجعلوا أولي الأمر العلماء ودعوا الى انقياد الحاكم لعلم الفقيه الا أنّ اختيار الماوردي القراءة الأولى يدرك بالمناخ الذي فيه كتب كتابه وبالغاية التي أرادها من ورائه ، فكانت خدمته للامامة العباسية واضحة .

أمّا الحديث النبوي الشريف فقد وظّفه ليؤكّد اتجاهه في بناء معنى السلطة وما يستوجبه من طاعة . وان كان الحديثان (18) اللذان بهما دعم الماوردي رأيه لا اجماع حول صحتهما فان الأمر حينئذ ينطق عن موقف سياسي وفقهي يتصل بالطاعة وقد فرضها الحديث الاول ، وبالاختيار وقد أشار اليه الحديث الثاني .

هذه الطريقة وجهت الفكر السياسي القديم نحو تبرير السلوك السياسي اكثر من التعامل مع الواقع المنبثق لأن السلوك رهن اختيار السائس والواقع يستوجب الأرضية الموضوعية فلا يفرض طاعة في حالة البؤس ولا يحصر الاختيار في قوم دون آخرين .

---

15 ـ محمد خلف الله ؛ الشرع والعقل في تصور الماوردي ـ ندوة الماوردي .

16 ـ الاحكام السلطانية : باب الامامة ص 5 . 9 . انظر في المنهج الفقهي : الغزالي : شفاء الغليل في مسالك العلة والتعليل . بغداد 1971 ص 358 الى 374 .

17 ـ نفسه ص 5 .

18 ـ نفسه ص 5 ـ 6 .

كما توخّى الماوردي نهج الجدل الكلامي (19) فجاء مفهوم الامامة عنده في شكل محور نقاش حرص به على الاقناع ثم تأسيس الموقف السياسي . وهذه الطريقة تنبىء عن معلم من معالم الفكر الاسلامي قديما يُوازي بين قطبين معرفيين هما مادة الفقه من ناحية ومادة الفلسفة من ناحية ثانية . أما الفقه فقد أجري على النقل أساسا وعلى الراي عرضا فغلب عند الفقهاء رغم اجتهاد بعضهم في تقدير الاعراف الجارية النزوع الى النص جوهرا والى العقل في بعض الأحيان ولا يكتمل العقل عندهم الا بالرجوع الى النص وأما الفلسفة فقد بنيت على العقل وعلى الاخذ عن سقراط وافلاطون . . . لقد أوحى منهج الماوردي بهذه الخاصية التي أرهقت المفكرين قديما فلم يَكتف بالطريقة الفقهية الخالصة بل نهل من المنهج الفلسفي في حدود الاتجاه الكلامي ليقنع عند التاسيس . ولا مناص من هذا المنهج المزدوج لأن الفقه وطريقته يضمنان للماوردي تنزيل الامامة منزلة شرعية كانت بحاجة أكيدة اليها . ولأن الطريقة الجدلية العقلية كانت سبيلا لمخالطة أصناف الطالبين وافحام المعترضين .

لقد مثلت مسألة الشريعة والفلسفة قاعدة جدل حاد بين الفقهاء والحكماء والمتكلمين وقد اثبت ابو حيان التوحيدي في الجزء الثاني من الامتاع والمؤانسة الليلة 17 وثيقة عن ابي سليمان المنطقي تعرض فيها الى اقوال متضاربة حول العلاقة بين الشريعة والفلسفة واكد حكمة ابي سليمان في تصور التوازى بين النشاط الديني المرتكز على الوحى والنشاط البشرى المنطلق من العقل وفي الوثيقة ما يشير الى ان المسألة ارهقت فعلا الفكر العربي الاسلامي الوسيط . ولئن كان الماوردى فقيها تبوا منصب اقضى القضاة فانه بما يحمله من مادة فقهية شافعية واضحة لم يعزف عن منهج الفلسفة فهو اقرب الى المتكلمين في طريقة معالجة قضايا الامامة وما يحف بها من احكام سلطانية وندرك ان الرجل كان متمكنا من علمه الى درجة الاخذ عن السبل المختلفة وان ابتعدت عن قناعاته ليحكم توجيه الظواهر حسب ارادته السياسية بل اننا لانلمس في

19 ـ نفسه باب الامامة ص 5 ـ 21 وباب الامارة ص 30 ـ 34 شاهدان على هذا المنهج .

الكتاب تكلفا في المنهج المتبع بقدر ما نفهم الحرص على اعادة الطابع الشرعي الى الخلافة العباسية .

وقد توخّى الماوردي في ذلك المنهج الفقهي والكلامي كما ألمعنا ولكنه تعامل مع الواقع السّياسي أيضا وأحببنا ان نعرّج على هذه الناحية لنؤكد من النصوص وجه التعامل الواقعي مع المادّة السّياسية .

لايمكن أن نخفي المظهر الايديولوجي في الاحكام السّلطانية ، اذ كان الماوردي يبّطن خطابا سنّيا شافعيا اشعريا ، وفي اجراء المواقف السّياسية والاحكام السّلطانية على هذه الايديولوجية كان ساكتا عن التباين الذي رفعه اصحاب الفرق ـ من شيعة بنحلها وخوارج ومرجئة ـ في نهج الامامة ومايتبعها من وظائف وهو تباين يتصل بأحكام المنصب وشروطه وفروعه بل يصل الى درجة الشك في أنه واجب شرعا أو عقلا .

ان لمنهج الماوردي في التعامل مع الواقع السياسي تميزا يدعو الى دراسة شاملة .

الا أننا انتخبنا منه زاوية وحيدة هي العرف لانه يلخص روح هذا المنهج ويجسم خروج المصطلح من المناط الفقهي المحض الى المجال السياسي .

**حدّ العرف** : يقول الجرجاني : « العرف ماستقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول وحجة أيضا لكنه أسرع الى الفهم ، وكذا العادة ، هي مااستمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد مرة » (20) .

تناول الجرجاني حدّ العرف من زاوية فقهية تفسّر منزلته في استنباط الأحكام وهي تعريف شامل لا يكتفي بالاشارة الى الدور والوظيفة بل يقف عند الخصائص ويمكن ان نفكّك هذا التعريف الى وحدات .

---

20 ـ على الجرجاني : التعريفات ص 193 . دار الكتاب العربي بيروت 1985 .

اتصل العرف عند الجرجاني بالمعطى النفسي وعبارة « النفوس » عنده تحيل على فهم للواقع الانساني من جانب وهي تشير الى اداة العرف من جانب ثان . أمّا الجانب الاول فيتمثل في القوى النفسية البشرية في مستواياتها الثلاثة مستوى الدافع الشهوي ومستوى الدافع الغضبي ومستوي الدافع العقلي . وقد ارتبطت هذه القوى عند القدامى وثيق الارتباط بالاخلاق لان في معالجة النفس ما يستوجب الترقي من درجة الى اخرى فصاعدا .

أما الجانب الثاني فيجعل للعرف حيزا منطقيا في حياة الانسان وانتقاء الجرجاني عبارة « استقرار » تكشف عن خاصّية الملازمة اذ ليس العرف ما تتواضع عليه النفوس فحسب وانما هو استقرار النفوس من قبيل اجراء العرف اجراء يرتفع الى الظاهرة الاجتماعيةفيصبح منبئا عن حالة بشرية تتبنّى موقفا او سلوكا جماعيا .

واشترط الجرجاني العقل والطبع في حدّ العرف . وقد بدأ بالعقل وثنّى بالطبع وفي هذا الترتيب حرص على اكساب العرف القانون والتشريع . فهو يخضع لاعمال العقل ، ويمثّل هذا المقياس في نظرنا معضلة لأن العرف جرى بَعْدُ في السلوك الجماعي ودور العقل التزكية لا التأسيس ولعل هذا يقنعنا بدور الظاهرة الجماعية عند صوغ مادة العرف . وهذا لا يشير الى الحديث « لا تجتمع أمتي على ضلالة » وإنّما يكتفي بربط العرف بالمواضعات الاجتماعية وهي تخضع للاصطلاح والاتفاق قبل ان تخضع للتنظير العقلي او التجريد الفكري . فالعقل يزكّي عرفا جرى في المجتمع وقد يتمثل دور العقل في التهذيب او التعديل اوالنسخ أحيانا وموقف الاسلام من الجاهلية مثلا هو ـ بالقياس ـ موقف العقل من العرف الجاري لان الاسلام لم يهدم كل ما هو جاهلي وانما تعامل معه في ضوء التبني اوالتعديل اوالتخطي ولئن كانت المقابلة حادة « بين التعاليم الاسلامية » والعقلية الجاهلية فانّ الاسلام لم يعدم التفاعل مع الاعراف الجاهليّة المتناسقة مع قيمه او القابلة للتناسق .

أمّا الطبع فيشير به الى عفو البديهة بعد ان يتحول العرف تشريعا فالعرف ينطلق ظاهرة اجتماعية بحكم تمخّضَ عن سلوك جماعي يكتسب

زمانيا صفة تشريعية فيتحول قيّما على نظام الجماعة . فالاطار المرجعي كفيل بتحديد طبيعة العلاقة بين الافراد والمقياس في ذلك الطبع . وقد جمع الجرجاني بين مصطلح العرف والعادة والفرق بينهما ان العادة ارسخ في السلوك وان العرف اضمن للتشريع فحقل العادة التقاليد وحقل العرف الاحكام .

وركز التهانوي في الكشاف على ظاهرة التواضع في العرف وجعله راجعا الى ما يتفق حوله الافراد في صلب الجماعة من آداب تعامل في مستوى التبادل المادية او الصلات الاخلاقية (21) . ويكتسب تعريف التهانوي اهمية لانه لـمّح الى دور العرف في التشريع خارج دائرة الفقه . فليس العرف سندا اليه يرجع المشرع لاستحسان حكم او استنباط قانون فقط انما هو ايضا عامل من عوامل بناء الظاهرة الاجتماعية فالعرف يتميّز بدور مزدوج هو دور ففهي نقلي خالص لا يلمس له اثر لان النقل رام ان يستوعب العقل ولان العقل كما استعمله الفقهاء او علماء الكلام لا يفهم على حقيقته كما كان يدركها الفلاسفة اذا العقل عندهم لا يكتسب وظيفة الكشف الا في ضوء الشرع فالعقل مقصور عن الغاية ما لم يلتمس من الشرع ما به يهتدي الى الحقيقة فتصبح قضية العرف في هذا السياق مرتبطة بالتصور الاسلامي ولا يُعَدُّ العرف ظاهرة ولا وظيفة اختراقا للتصور الديني ولعلنا لا نبالغ ان قلنا ان العرف في هذا السياق الديني لعلاقة النقل بالعقل يفسح المجال للانسان حتى يتسنى له ان يضطلع بدوره في بناء مجتمع في ضوء الشريعة ويتمثل ذلك في الجمع بين جانب مقدس (يرجع الى الشرع) وجانب بشري (يعود الى احياء مفهوم الخلاقة في الانسان) . ولعل هذا يفسّر انزياح الظاهرة القرآنية الى ظاهرة اسلامية . فالمسالة الاولى مساحة القرآن في حدّ ذاته والمساحة الثانية تمثّل قراءة القرآن تاريخيا وهي عبر مرّ العصور تنمو فتثري فهم الانسان للنص التاسيسي .

**العرف في الأحكام السلطانية :**

ادت المدونة بعد استخراج كل المقاطع المتعلقة بالعرف ، الى ان نوزع تحليل وحداتها الى عنصرين اساسيين .

21 ـ التهانوي كشاف اصطلحات الفنون ص 993 . ط كلكته سنة 1862 .

## العرف في المصطلح الفقهي :

تناسب وظيفة هذا العرف في الاحكام السلطانية ثقافة الماوردي الفقهية ذات الجذور الشافعية وذات الميول الاشعرية من ناحية والاعتزالية من ناحية ثانية (22) .

وتتمثل هذه الوظيفة في توفير اصل من الاصول لاستنباط ما لم يرد فيه نص من الاحكام . ويمثّل العرف ايضا قاعدة ضرورية بالنسبة الى الفقيه يراعي فيها اوضاع السلوك الاجتماعي قبل ان ينزل الحكم منزلته من الفتاوي . وواضح ان ثقافة الماوردي الفقهية افضت الى تحديد موقف من الواقع السياسي في عصره من جانب والى الكشف عن اختيار هذا الرجل من جانب آخر لأن العلاقة بين الفقيه والحاكم كانت دوما علاقة متوتّرة لحديث يقول : « اذا رأيتم العالم بباب السلطان فاتهموه » .

ومن الفقهاء من فهم الحديث على انّه دعوة الى الفصل بين سلطان الفقيه وسلطان الحاكم ولا يعني الفصل القطيعة وانما ان يكون الفقيه قيّما على السّلطان ومن الفقهاء من اعتبر الحديث دعوة الى مزيد التحرّي في العلاقة بين السّلطان والفقيه فان كان الفقيه يخدم اغراض السلطان بان يطوّع احكام الفقه لغاياته فهو متهم (23) وان كان يرعى حدود الله في علاقاته مع السلطان فهو كما ورد في الحديث مجاهد (24) وان سطت يد الحاكم عليه فهو شهيد (25) .

وآثر الماوردي لاختياره ان يخدم السّلطان خدمةً للخلافة وهي عنده خدمة للدين .

22 ـ هنري لاوست الكتاب المذكور ص p 25 .

23 ـ اورد الحديث الغزالي في احياء علوم الدين المجلد 1 ص 115 . الحديث : العلماء امناء الرسل على عباد الله تعالى : ما لم يخالطوا السلاطين فان فعلوا ذلك فقد خانوا الرسل فاحذروهم واعتزلوهم . طبعة دار الشعب .

24 ـ نفسه الجزء السابع ص 1194 وكذلك ص 1250 الحديث : « افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » .

25 ـ نفسه ص 1250 الحديث . خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب ثم رجل قام الى امام فامره ونهاه في ذات الله تعالى فقتله على ذلك » .

## العرف في المصطلح السّياسى :

لا يستوجب العدول من الفقه الى السياسة عند الماوردي التنافر بينهما بقدر ما يؤكد التكامل . فقد وجد الماوردي خصائص العرف فقهيا صالحة لخدمة غرضه السياسي فاكتسى العرف دلالة وظيفية .

يميّز الماوردي بين الاجتهاد في العرف والاجتهاد في الشرع فالاجتهاد العرفي هو ما روعي فيه اصل ثابت بحكم العرف . أمّا الاجتهاد الشّرعي فهو ما يراعي فيه المجتهد أصلا ثابتا ، يرسخ حكمه بالشرع . وقَدْ تصدّى الماوردي للتمييز بين الاجتهاد الشرعي والاجتهاد العرفي ليقنع بان اصول التنظير عنده واسس تأمل الواقع يخضعان لما يفرضه الشرع وما تفرضه المواضعات والممارسات أيضا .

فيبدو العرف مقياسا اليه يعود لدعم موقف او لرفضه لأن العرف قاعدة عمل جوهرية كثيرا ما اسرع فيها الى تاكيد الجانب الانساني بالقياس الى الجانب الالهي في الشرع . واذا كانت السياسة عنده تدبيرا وسوسا للدنيا بالدين فان عمل المشرع السّياسي ان يهتدي الى ما هو بشري ازاء ما هو الاهي .

ويمثّل العرف في نظرنا هذا البعد الانساني لأنّ مراعاة ما تجري به العادة وما تقتضيه الاحوال السائدة مما يخرج الحكم الشرعي فالتصور السياسي عن دائرة النظرية الممعنة في المثالية الى حقل الوجود الانساني وفيه تتم معادلة بين ما هو الاهي وما هو انساني . وقد قاس الماوردي الاجتهاد العرفي بالاجتهاد التشريعي لِتَأْصِيلِ هاتين القاعدين في عملية الربط بين الواقع التاريخي والأحكام السلطانية . ولم يكتف بإثبات العرف قاعدة بل نجده يوازي بين قاعدة الشرع وقاعدة العرف في الحقل السياسي . ففي حالات يتسنى الاجتهاد بالعرف دون الشرع وهذا النمط يوفر مرونة في سن الأحكام لأنّ ما يفرضه النص الشرعي لا يستمد حقيقته الا عند تنزيله في الواقع . وان يكون النصّ ثابتا لا طاقة بالفقيه او السّياسي على تجاوزه فإنّ تنزيله في الواقع يوفّر سبيلا

للاجتهاد في ميدان العرف لا في ميدان الشرع يقول الماوردي : « والتاسع ان له اجتهاد رأيه فيما يتعلق بالعرف دون الشرع كالمقاعد في الاسواق واخراج الاجنحة فيه فيقر وينكر من ذلك ما اداه اجتهاده اليه وليس هذا للمتطوّع » (26) .

وهو بذلك يشير الى عالمين متوازيين . العالم الأوّل ـ في نظره ـ مكتمل قَنَّنَهُ الفقهاء والاجتهاد فيه يتمثل في التوفق عند تنزيل النصّ ، والعالم الثاني يحتاج الى اجتهاد يتمثل في اعمال الرأي وحسن التدبير وهو مرتبط بالعرف . فالحياة الاجتماعية في خضوعها للأحكام السلطانية تنتظم بالشرع وهو الحكم الالهي كما ادركه الفقهاء ، وبالعرف وهو الحكم البشري كما يضعه القائمون على سَوْس الناس صلب المجتمع في شتى مظاهره . وليس التوازي في الضمير الاسلامي القديم علامة قطيعة بل هو دليل التفاعل بين المعطى الالهي والمعطى البشري .

يوفر العرف في هذا السياق طريقة يمتلكها الفقيه أو السياسي لقياس الأصل على الفرع . الأصل هو الشرع والفرع هو العرف . بيد ان للفرع وظيفةَ تنزيل الأصل منزلته في الواقع الاجتماعي وكثيرا ما نجد الماوردي يميّز بين العرف والشرع لتأكيد دور العرف في وضع الاحكام ما دامت تخضع لروح الشرع من ذلك موقفه من تقليد الكافر القضاء على المسلمين ففي مجتمع اسلامي يخضع لسلطة سياسية تستند الى الدين في احكامها يمثل تقليد اهل الذمة القضاء خرقا للشرع على أنّ امارته على بني جنسه ممكنة ولا يصطلح على ذلك بالتقليد وإنما يبقى في دائرة السياسة المدنية المحض . وأثبت الماوردي موقف أبي حنيفة إشارة الى دور العرف بين سنّ مثل هذه القوانين « وهذا وإن كان عرف الولاة بتقليده جاريا فهو تقليد زعامة ورئاسة وليس بتقليد حكم وقضاء » (27) فتقليد الحكم والقضاء يجري حسب شروط منها العقيدة

---

26 ـ الاحكام السلطانية ص 240 .

27 ـ نفسه باب القضاء ص 65 ـ 76 .

الاسلامية في حين أن تقليد الكافر جائز عرفا في مستوى رئاسة هي من قبيل القيادة الدنياوية والتسيير الاداري لذلك لا يفرض فيها العمل بالاصول الاربعة المتبعة في القضاء .

وقد يلعب العرف في فكر الماوردي دور القياس وهو متوفر في ميدانين اساسيين من الاحكام السلطانية ، ميدان وضع الديوان وميدان احكام الجرائم . فالعرف قاعدة بها يقيس الماوردي احكاما اثبتها المألوف في السلوك والمعهود في التصور و« الأحراز وهي كل ما هو محرز أو أملاك تعادله في النصاب ، عند الشافعي تختلف باختلاف الأموال باعتبار العرف فيها » (28) . فتصبح القاعدة الفقهية رهينة العرف الجاري اذا خرجت من حيز التصور الشرعي الى الحكم السياسي والممارسة القضائية فبين المشرّع السّياسي وتنفيذ الحكم القضائي عرف يُراعَى ليكتسب الحكم منطقا قضائيا ولا يمكن ان ينفي العرف حكما راجعا الى النصّ شرعي . وانما هي ظاهرة من ظواهر التطبيق مما يسميه الفقهاء « مناط الحكم » . فالحكم نص وله مناط هو دائرة الملائمة لتطبيقه .

وكثيرا ما يرتبط العرفُ المقياسُ بالجهاز هو الجهاز السياسي الراجع الى الادارة فيجب مراعاة هذا الجهاز ايضا عند تطبيق هذا الحكم يقول الماوردي واذا « ادعى رب الارض دفع الخراج لم يقبل منه قوله ، ولو ادعى دفع العشر قبل قوله . ويجوز ان يعمل في دفع الخراج على الدواوين السلطانية اذا عرف صحتها اعتبارا بالعرف المعتاد فيها » (29) .

وللعرف دور آخر في الاحكام السلطانية ارسخ في انشاء جهاز الدولة وابعد في مماثلة النص الشرعي والواقع الاجتماعي وهو عرف اتسم بميسمين .

الميسم الاول هو عمل سياسي سابق يبني عليه الماوردي تصوّرا سياسيا . وقد يعود العمل السّابق الى الخلفاء الراشدين ، او الى من ينتخب من الامويين

---

28 ـ نفسه باب في احكام الجرائم الفصل الثاني في قطع السرقة ص 327 .

29 ـ نفسه ص 151 .

او العباسيين . وقد يختار سلوكا سياسيا فارسيا مراعاة للتصوّر الساساني واثره في الفكر السياسي العربي الاسلامي وكثيرا ما ينشد من الظاهرة الاولى تاسيسا لموقف شرعي يصبح قاعدة سياسية وفي الثانية يسعى الى ممارسة ادارية يدعمها .

أما الميسم الثاني فهو تراتيب سياسية أخص بعملية التقليد منها ما يتصل بالوزارة وآل فيه آمر الماوردي الى الاحتكام للعرف . يقول في تقليد الوزارة : « والعقد لا ينبرم بلفظ محتمل حتى يصله بما في ينفي عند الاحتمال وليس يراعي فيما يباشره الخلفاء وملوك الأمر من العقود العامة ما يراعي في الخاصة منالشروط المؤكدة لأمرين » . . . (30) .

ويبدو الماوردي في هذا السّياق مُنقِّبا عن آليات العقل فيما نطق به الشرع وهو نزر قليل وما جرت به الأقضية والسلوك عند الخلفاء وهو مادة غزيرة جسّمت قيمة العرف في مواطن تأسيس الأحكام السلطانية . وقد يتمثل العرف اختيارا لوضعيتين سياسيتين متنائيتين يتم الرجيح لواحدة دون الأخرى انطلاقا منه وفي الترجيح به مراعاة لحفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية .

يلعب العرف في فكر الماوردي دورين سياسيين بارزين . دورًا يتعلق بتقاليد الحكم ومراتب اسناد الوظائف في مستوى القول او في مستوى التطبيق أمّا الدور الثاني ولعلّه أبعد أثرا فيتجلّى في الواقع الاجتماعي عند السعي الى تطبيق الحكم الشرعي فيصبح العرف أصلا ثابتا يضفي على الحكم الشرعي مصداقية اجتماعية ولعلّ العرف في شتّى مظاهره يبقى في الأحكام السّلطانية من أبرز الأدلّة على مراعاة الماوردي الواقع من ناحية وعلى اندفاق شخصيته ، في المسائل المطروحة خدمة للامامة من ناحية ثانية وقد توفر الجانبان معا في موقفه من الامارة .

30 ـ نفسه باب الوزارة ص 23 .

لقد أكد الماوردي الصلة الوطيدة بين وظيفة الوزير وعلاقته بالخليفة رأسا ووظيفة الأمير وهي بالرعية ألصق . فكان الوزير يمثل شخصية الخليفة ولا غرابة أن يلح الماوردي على هذه الناحية وقد سبق ان حلل دور الوزير وخصصه جوهرا لمراجعة الخليفة وتبيّنا أنّ دوره الى الارشاد والنصيحة والمؤازرة أكثر منه الى النفوذ السياسي وقد ارجع الماوردي حرصا منه على شوكة الامام ، الوزارة المعظمة أو وزارة التفويض الى أمر الخليفة بعد أن سارعت الى الاستبداد .

أما الامارة فهي تمثل المسلمين لأنه لا يمكن أن تبنى ملامح السياسة بدون إمارة على المسلمين فاذا كانت السنة تفرض أن تؤمر على كل ثلاثة أمير فبديهي أن يتعين أمير على المسلمين . وقد امتدّت أطراف الدولة واحتاجت الى أمير يقوم على أمورها .

ان التعريف لا يبقى عند هذا المستوى بل يتجاوزه الى ابقاء وظيفة الأمير في دائرة التنفيذ فلا يمكن للأمير أن يراجع الخليفة ولا يمكن أن يدبّر وأن يستبد بالسّياسة الا بتقليد . فجاء دور القانون والشّرع لاعادة الإمارة أيضا الى شوكة الامام .

فاذا كان الوزير يدفع الى المراجعة بحكم وظيفته فإنّ الامارة لا تستبيح لصاحبها ذلك واذا كان الماوردي يسعى في حرص متجذر في الواقع السياسي الى دعم ملامح الامام وانفراده بالسلطة والشوكة والمجد فإنها أقرب الى تمثيل الخليفة عن المسلمين في الولايات والبلدان والأقاليم وقد حصرت هذه الوظيفة في معناها العام « بالعمل المحدود والنظر المعهود » فتحدّد العمل لطبيعة هذه الوظيفة وارتباطها الوثيق بما يفرضه الخليفة وما يسطره لسياسة الأقاليم . أمّا النظر المعهود فيحيلنا على بعدين :

يتصل الأوّل بالعهد وينطق عن العلاقة ـ القانونية ـ التي حرص الماوردي على دعمها بين الخليفة والأمير اذ لا يمكن أن يتولّى الأمير النظر في ولايته الا بنصّ هو تقليد شرعي يعهد به الخليفة للأمير ليسوس اقليمه .

قالظاهرة قانونية صرف لا تنظم جهاز الدولة فحسب بقدر ما تقود الى سلطة الخليفة ونفوذه وفرض طاعته .

أما البعد الثاني فيؤكد استنباط الأحكام أو تجهيز الجيوش للخليفة باسم الأمة الاسلامية لأنّ شوكته مقصورة على اقليمه ولا طاقة به على تجاوزها .

ويجمع بين الجانبين مفهوم النظر . وهو لا يتجاوز في كلتا الحالتين وظيفة القيّم على الولاية القائم على تطبيق سياسة الخليفة ولكن هذا الدور وليد النظرية السياسية ورهم الأحكام السلطانية وإذا كان الماوردي حريصا على التعامل مع الواقع تعاملا فرضه العرف وأفضى اليه تطبيق الأحكام فقد تطرّق الى اصناف الامارة فقسمها الى قسمين ، قسم عام وآخر خاص . ويوهم تقسيمه في البداية أنه سيتوخى التحليل الثنائي كما توفّر تقديمه الامارة ووصفها ولكنّنا في المدوّنة إزاء اختيار منهجي آخر جانب الثنائية وتوسل بثلاثية كسرت نسق المعروف نظريا في امارة (الامارة الخاصة والامارة العامة) الى مراعاة الواقع السياسي كما آل اليه حال الامارة . فعرّف الماوردي امارة الاستكفاء وهي عامة وتنعقد باختيار الامام فتشملا عملا محدودا ونظرا معهودا والتقليد فيها ان يفوض الخليفة امارة بلد أو تقليد ولاية على جميع أهله وهو تعريف شرعي يستمد محتواه من المادة الفقهية ومن القانون السياسي ويشتمل على مراتب التعيين وهي العقد وهو عملية تستند الى نص في التقليد قد يلفظه الخليفة وقد يدّونه والغالب في العرف التدوين . ولا يمك أن يصدر التقليد الا عن محض اختيار الامام فيما يراه صالحا للذبّ عن الدين والحفاظ على الرّعايا ويفضي التقليد الى التفويض ويرتبط به ارتباطا عضويا ويترتب عن ذلك تحديد سياسة الأمير صورة من عمل الخليفة على الأمة وقد أكد الماوردي في تحليله لامارة الاستكفاء أن يكون الأمير كفءًا في السياسة . ولم يعزب عنه عند ضبط آليات التقليد التمييز بين تقليد الأمير من قبل الامام أو من قبل الوزير ، وهي عملية ادارية قانونية خالصة تسهم في وضع أسس جهاز الدولة .

لقد انطلق الماوردي حينئذ من منظور العادة السياسية كما ينبغي ان تكون في نحته لشخصية امير الاستكفاء ووظيفته .

الشكل الثاني من الامارة هو الامارة الخاصة وقد عرفها بقوله : « هو أن الأمير مقصور الامارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية وحماية البيضة والذبّ عن الحريم » . وهي وظيفة شكلية دورها معنوي اخلاقي لا تفيد جهاز الدولة بقدر ما تنصحر في حرص السلطة على نيابة المسلمين . فضبط الماوردي هذاالنوع من الامارة وألحّ على حدود الوظيفة وفرّق بين الامارة الخاصّة والامارة العامّة . وهو فرق يفهم بالحكم . فلمن عمت امارته الحكم ـ ولا حكم لمن خصت امارته ـ وقد أضاف الماوردي جزئية ادارية أخرى تمثلت في علاقة الامير العام او الخاص بالخليفة وقد اخرج عملها عن مطالعة الخليفة بما يمضيانه في عملها لأن طبيعة التقليد تستوجب الطاعة وتفرض بداهة تطبيق الامير لسياسة الخليفة .

ان في التبويب الذي اقترحه الماوردي موقفا من هذه الامارة . وهذا النمط من الامارة ، امارة الاستيلاء ، يمثل قضية مطروحة في الساحة السياسية على عهده . وقد واجهها بالدرس والتشريع ليحافظ على شوكة الدولة وسلطة الخليفة من جانب وليفرض التعامل مع الواقع السياسي من الجانب الآخر اذا الاصل في تقليد الامارة الاختيار في الاوضاع الطبيعية ويفيد مصطلح الاضطرار الاوضاع المفروضة ويصبح الامير المتولي مستبدا نتيجة افتكاك السلطة في الولاية من ناحية ولتجاوزه طبيعة امارة الاستكفاء من ناحية ثانية فهو لا يكتفي بعمل محدود ونظر معهود بل يتجاوزه الى « معهود النظر ونادره » فيخرج عن طبيعة التقليد وقانونها الملزم بالعهد بين الامير والخليفة الى استبداد بالنظر هو من قبيل الاستقلال بالسيادة لذلك اضاف الماوردي في انعقاد امارة الاستيلاء مصطلح الاذن . فامارة الاستكفاء تنعقد وامارة الاستيلاء تُقَلَّدُ بإذْن . فالمصطلح يفصح عن طبيعة العلاقة بين الخليفة وأمير الاستيلاء وتتحول هذه العلاقة الى نفوذ مباشر للامير المستبد ونفوذ روحاني ديني

للامام (31) فيقر الامير بطاعة الخليفة فيما يصلح الدين ويثبته ولا يمكن للماوردي ولا لاي فقيه ان يغفل عن هذه الطاعة ولا يمكن ايضا ان يستبد امير الاستيلاء بالنفوذ الديني الى جانب نفوذه العملي فاذا العلاقة بينهما دينية خالصة هي ذلك المثل الاعلى الذي يشمل كامل افراد الامة بل ينقلب امير الاستيلاء حاميا من حماة الامامة منصبا سياسيا .

وهذا المحور الجوهري في الاحكام السلطانية ينطق عن منهج الماوردي العام ويفصح عن وظيفة العرف ضمن هذا المنهج .

للماوردي منهج في التعامل مع القضايا السياسية الطارئة متميز وقد دأب الفقهاء قبله على الالتزام بأصول الفقه ومصادر التشريع فلا يحتكمون الا لمادتها اما الماوردي فقد طالعنا في هذا الفصل بالذات بمنهج جديد في النظر والمعالجة بالقياس الى المؤسّسة السّياسية وترتيب الأحكام السّلطانية وقد يعود ذلك إلى أن الغاية القصوى الاستجابة الى حاجة اقتنع بها رجل الدولة قبل ان يبادر اليها الفقيه .

يتمثّل منهج الماوردي في الانطلاق طبيعيا من أصول الفقه ومصادر التشريع وهي القرآن والسنّة والاجماع والقياس وقد ينضاف الشعر لا أصلا من الأصول بل اقتضاء للذّوق العربي الاسلامي ومساوقة لمواقف الأمّة كما تلهج بها ألسنة الشعراء على أنها اضافة شكلية لا قيمة لها بالقياس الى منهج أقرّه الماوردي في كتابه وتأكّد في هذا الباب على وجه الخصوص . فقد أضاف العرف الجاري في مستويات .

في مستوى السلوك السّياسي منذ الخلفاء الراشدين الى عصره وأضاف اليه العمل السّياسي كما لاح من ذلك السّلوك عبر فترات التاريخ الاسلامي الى عهده . هذا المنهج جعل العرف أساسا في التنظير وبدت العلاقة جدلية بين الحرص على التقنين والاجتهاد في الانطلاق من الواقع والممارسة ولقد سبق أن أشرنا أن الولاية عموما وولاية الاستبداد خصوصا واقع هو عرف أشار اليه

---

31 ـ هـ . لاوست الكتاب المذكور ص 78 .

الماوردي في هذا الباب في موطنين . قال « واذا قلّد الوزارة لم يكن فيها عزل لهذا الأمير عن امارته لأنّه اذا اجتمع عموم التقليد وخصوصه في الولايات السلطانية كان عموم التقليد محمولا في العرف على مراعاة الأخصّ وتصفّحه (32) .

وأضاف في موطن آخر عند تعرّضه الى امارة الاستيلاء :

« وهذا وان خرج عن عرف التقليد المطلق ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز ان يترك مختلاً » (33) .

لقد كانت غاية الماوردي الاساسية حفظ كيان الامامة لذلك يمثّل موقفه من امارة الاستيلاء جوهر الاحكام السلطانية اذ تفطن أنّ هذه الامارة واقع ملموس مبرم فكان عليه ان يضع لها شروطا تخبو في ثناياها نار الامير المستبد من ناحية فيدرأ الفقيه الخلل في الجهاز السّياسي ويصلح ما افتتق بأن يضبط العلاقة الشرعية بين الامام والأمير المستبد من ناحية ثانية . هذه العلاقة تشمل المعطى الدينية بأن يتمحض له الامام وتتجلى في الشروط التي رآها الماوردي لتقليد هذه الامارة كما تشمل الحرص على وحدة الأمة الاسلامية اذا الأحكام السلطانية تهدف عَدا خدمة الامامة ، الى دعم بناء الأمة الاسلامية . فكان العرف اذا توفرت مادته مطية لتأصيل القوانين الضامنة لتينك الغايتين وان لم تجربه الاقضية والعادة وهو سبيل الى تبرير الواقع والى خدمة الإمامة .

**كمال عمران**

---

33 ـ نفسه ص 131 .

# أثر المقدّمة في مؤلفات القرن التّاسع الهجري (من خلال مقارنة بين مقدمة ابن خلدون ومقدّمتي ابن الأزرق)[1]*

بقلم : خالد ميلاد

يكاد مؤرخو الفكر الانساني يُجمعون على أن المقدّمة وما احتوت عليه من علم جديد لم تكشف قيمتها ولم تجن ثمارها إلا خلال القرن التاسع عشر الميلادي عن طريق الغرب ومفكّريه .

وإنّ ما تركه لنا معاصرو ابن خلدون من مصنّفات تعرّضت بالذكر لكتاب « العبر » ولصاحبه ، لا يبيّن لنا مدى إدراك هؤلاء لقيمة المقدّمة . ذلك أن تلك المصنّفات لا تعدو أن تكون نصوصا تعلقت بابن خلدون بصفته قاضيا أو رجلا شارك في بعض الأحداث السّياسية . أمّا ما جاء من آراء حول العبر فهو مجمل على عادة أهل العصر سواء أكان مدحا أم تهجّما (2) .

(1) هو قاضي الجماعة أبو عبد الله محمّد بن عليّ بن الأزرق الأصبحي الاندلسي المتوفّى سنة 896 هـ بالقدس .

(*) أشرف على منطلقات هذا البحث مشكورا الأستاذ أحمد عبد السلام .

(2) انظر آراء لسان الدّين بن الخطيب وابن حجر العسقلاني والبشبيشي والمقريزي وابن عرفة والسّخاوي في الضّوء اللامع لأهل القرن التاسع ـ مكتبة القدسي القاهرة 1354 هـ ـ الجزء الرابع ص ص 145 ـ 149 ـ وراجع بعض ذلك في :
مؤلفات ابن خلدون لعبد الرحمان بدوي ص ص 301 ـ 354 الدار العربيّة للكتاب 1979 .

وقد نشر في الأعوام الأخيرة مؤلّف من القرن التاسع الهجري (3) يكشف لنا من خلال عنوانه ومحتوياته عن تأثّر كبير بالمقدّمة وما اشتملت عليه من معان .

ولئن جعل ابن خلدون المقدّمة مدخلا لكتابه العبر ، فقد اتّخذ ابن الأزرق « لبدائعه » مقدّمتين ، سنقتصر عليهما في مقارنتنا بين ابن خلدون وابن الأزرق عسانا نقف على مدى تقبّل جيل القرن التّاسع الهجري للفكر الخلدوني ومدى فهمهم للمقدّمة وما تضمّنته من منهجيّة تاريخيّة توصّل بها صاحبها الى وضع علم جديد سمّاه « علم العمران » وذهب إلى أنّه علم مستقلّ بنفسه ويختلف عن علم الخطابة وعلم السّياسة المدنيّة (4) .

وقد يحسن بنا أن نشير في بداية هذه المقارنة (بين مقدّمتي ابن الأزرق ومقدّمة ابن خلدون) إشارات خاطفة إلى خلاصة ثقافة الرجلين ، هذه الثقافة المتّصلة بالحياة الفكرية والحياة السّياسية في عصريهما المتقاربين (1) . فكلاهما عاش في بيئة ثقافية متشابهة إن لم تكن واحدة ، فقد ولدا في بيئتي علم ودين وتلقّيا تعليما دينيّا من حفظ للقرآن ودراسة للحديث والفقه والقراءات .

على أنّ ابن خلدون قد يكون تميّز عن ابن الأزرق بنظره في مؤلفات أرسطو وأفلاطون وذلك أثناء تلخيصه للكثير من كتب ابن رشد (2) وقد ذكر لنا لسان الدّين بن الخطيب في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة أن ابن رشد « قد لخّص كتاب الجمهورية لأفلاطون وفسّر كتاب السّياسة لأرسطو بكل مقالاته الثماني (3) . ويبدو أنّ ابن خلدون قد استفاد من هذه الكتب . كما

---

(3) بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق الأندلسي دراسة وتحقيق د. محمد عبد الكريم ، الدار العربية للكتاب 1977 .

(4) المقدمة ص 38 ، ط ، دار الفكر .

(1) ابن خلدون (ت 808 هـ) وابن الازرق (ت 896 هـ) .

(2) لسان الدين بن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة ، آنظر مؤلفات ابن خلدون ص 306 .

(3) نفس المرجع .

ذكر ابن الخطيب أنّ ابن خلدون « علق للسطان أيّام نظره في العقليّات تقييدا مفيدا في المنطق » (4) .

ولعل هذا يكون من الأسباب التي جعلت الأستاذ محمد الطالبي يذهب إلى أنّ تكوين ابن خلدون لم يكن تكوين مؤرخ « كان اتجاهه أوّلا نحو الفلسفة بإشراف أستاذه الآبلي » ، ويذكر أنه لخّص مؤلف الرّازي « كتاب محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلمين » (5) .

على أنه يبدو ـ من خلال الأخبار ومن خلال ما ذكره ابن الأزرق نفسه ـ أنه يمكن أن يكون قد اطلع على مثل هذه المؤلفات التي اطلع عليها ابن خلدون . فقد ذُكِر أنّ ابن الأزرق لازم ابراهيم بن أحمد بن فتوح مفتي غرناطة وأخذ عنه النّحو والفقه والأصلين والمنطق ، كما يشير في كتابه بدائع السلك في طبائع الملك إلى كتاب العهود اليونانية (6) وكتاب الافلاطونيات .

إلا أننا نذهب إلى أنّ انتفاع ابن خلدون بالمنطق اليوناني كان أعمق ، بالرّغم من أنه عقد فصلا في المقدّمة في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها (7) (ومن المرجّح أن يكون قد أضاف هذا الفصل في أواخر حياته) ـ ذلك أنّ ابن خلدون كان اتجاهه نحو الفلسفة بحكم تأثّره بأستاذه الآبلي كما ذكرنا وكذلك فإنّ حياته لم يكن للفقه فيها حظ كبير رغم ما يذكر من تنافس بينه وبين ابن عرفه بلغ درجة العداء الذي لا نرى له من سبب سوى تسابق الرجلين الى كسب مكانة سياسيّة (1) ، ورغم أنّه قضى نحو أربعة وعشرين عاما من سني نضجه الكامل يتردّد بين تدريس الفقه وتولي القضاء . فابن خلدون في الحقيقة

(4) نفس المرجع ص 306 .

(5) منهجيّة ابن خلدون التّاريخية وأثرها في ديوان العبر ، محمد الطالبي ، الحياة الثقافية 1980 السنة الخامسة عدد خاص بابن خلدون .

(6) وقد ذكر عبد الرحمان بدوي أن هذا الكتاب هو من وضع أحمد بن يوسف (ق 3 هـ بمصر) راجع الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ـ القاهرة 1954 .

(7) المقدمة ص 514 .

(1) راجع فصل : نحن وابن خلدون ، محمد أركون ، أعمال ندوة ابن خلدون الرّباط ، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرّباط بمناسبة مرور ستّة قرون على تأليف المقدمة 1979 .

قد اتصل بالأمراء واتجه إلى إعانتهم في السياسة وشؤون الملك وعاش في جوّ مضطرب رضع فيه الفتن وأرضعها ولم يفكّر في الرجوع إلى الفقه إلاّ عندما جاء مصر سنة 784 هـ لِمَا كان للفقهاء من علوّ المَقام.

أما ابن الأزرق فقد كان من رجالات الفقه والعقائد والأدب والتاريخ وقد تولّى القضاء والسّفارة والتّدريس والإفتاء واعتنى على الأخصّ بالأخلاق والسّلوك.

ومهما يكن فإنّ الاختلاف الجوهريّ بين الرّجلين لا يرجع إلى ثقافتهما بقدر ما يرجع إلى مدى الانتفاع بهذه الثقافة، فابن خلدون اعترف له ابن الخطيب بقدرته على استنباط المعاني وإذا ما أضفنا إلى ذلك سعة معرفته وكثرة تجاربه ومعاناته للأحداث السّياسية الكبرى في عصره تبيّن لنا تميّز ابن خلدون بسبك تلك المعارف والانتباه إلى الكليات بتجاوز الجزئيات وهو ما عبّر عنه الكثير من الباحثين بلفظة عبقريّة ابن خلدون.

ولعل الإشارة إلى هذه الناحية قد تنير لنا منهج الرّجلين في البحث، في المدوّنتين اللّتين سنسعى إلى المقارنة بينهما.

بقي أن نلاحظ أيضا أنهما شاهدا فترات تاريخية تميّزت بتحوّل خطير في التاريخ الإسلامي سواء كان ذلك في الاندلس حيث تقلصت دولة المسلمين وانحسرت في غرناطة والمريّة وجبل الفتح أو في المغرب وقد هزّته الاضطرابات ورحته الفتن (2) أو في المشرق حيث بقيت آثار الزحف المغولي الذي خلف حكم المماليك (3).

هذه الأوضاع السياسية العامة عاشها الرّجلان وشاركا بطريقة أو بأخرى في إصلاحها، فقد اهتم كلاهما بالسّياسة والملك، وبذلك تكون الخلفيّة

(2) وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله: «وأمّا لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدّلت بالجملة...» المقدّمة ص 38.

(3) وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب... المقدمة ص 33.
ونلاحظ أن لشعور ابن خلدون بهذا التبديل أثرا عميقا في تحديد نظرته للتاريخ والعمران البشري.

السياسية للرجلين متشابهة تشابه الخلفية الثقافية مع اعتبار البعد الزمني الذي لا يكاد يتجاوز القرن ولا يمثل إلّا امتدادا للانحسار الفكري والانحطاط والتراجع .

فما هي أوجه التشابه والاختلاف بين المقدمة ومقدمتي بدائع السلك في طبائع الملك ؟ وبالتالي كيف وقع تأثير ابن خلدون في ابن الازرق وفي جيل القرن التاسع الهجري .

إن الاستقراء المقارن للمدوّنتين يمدّنا بالتوزيع التالي للمادة الموجودة في مقدمة ابن الأرزق الأولى « في تقرير ما يوطّىء للنظر في الملك عقلا » (1) مع مقابلة تلك المادة بما يوجد في مقدمة ابن خلدون من فصول .

**مقدمة ابن الازرق الأولى : في تقرير ما يوطّيء للنّظر في الملك عقلا**

س (1)السابقة الأولى : أنّ الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ضروري (1) .

س (2) : أنّ من العوارض الطبيعية لهذا الاجتماع أمور خمسة . . . (2) .

س (3) : الموجب لانقسام العمران إلى بدوي وحضري (3) .

س (4) : أنّ تقدّم البدوي على الحضري (4) .

س (5) : أنّ أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر (5) .

س (6) : أنّ أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر (6) .

---

(1) بدائع السّلك في طبائع الملك : ص ص 71 ـ 90 .

(1) بدائع السّلك ص 71 .

(2) نفس المرجع ص 71 . 72 .

(3) نفس المرجع ص 72 .

(4) نفس المرجع ص 72 . 73 .

(5) نفس المرجع ص 73 .

(6) نفس المرجع ص 73 . 74 .

س (7) : أنّ معاناة أهل الحضر للاحكام مفسد للبأس وذاهب بالمنعة (7) .
س (8) : أنّ سكنى البدو لا يتمّ إلا للقبائل ذوي العصبيّة (8) .
س (9) : أنّ العصبيّة لا تحصل إلا بالتحام نسب أو ما في معناه (9) .
س (10) : أنّ الرئاسة على أهل العصبيّة لا تكون في غير نسبهم (10) .
س (11) : أنّ شرف البيت بالأصالة والحقيقة إنّما هو لأهل العصبيّة وأما لغيرهم فبالمجاز (11) .
(12) : أنّ البيت والشّرف للموالي والمصطنعين إنّما هو بمواليهم لا بأنسابهم (12) .
س (13) : أنّ نهاية الحسب في العقد الواحد أربعة آباء (13) .
س (14) : أنّ الامم الوحشية أقدر على التّغلب (14) .
س (15) : أنّ العرب لا يتغلبون إلاّ على البسائط (15) .
س (16) : أنّهم اذا تغلبوا على الأطان أسرع إليها الخراب (16) .
س (17) : أنّ البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار (17) .
س (18) : الصريح من النّسب إنّما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم (18) .

(7) نفس المرجع ص 74 . 75 .
(8) نفس المرجع ص 75 . 76 .
(9) نفس المرجع ص 76 . 77 .
(10) نفس المرجع ص 77 . 78 .
(11) نفس المرجع ص 78 . 79 .
(12) نفس المرجع ص 80 .
(13) نفس المرجع ص 80 . 81 . 82
(14) نفس المرجع ص 82 . 83 .
(15) نفس المرجع ص 83 .
(16) نفس المرجع ص 84 . 85 .
(17) نفس المرجع ص 86 .
(18) نفس المرجع ص 87 . 88 .

س (19) : أنّ اختلاف الانساب يقع بسقوط بعض من أهلها إلى نسب آخر (19) .
س (20) : أنّ جيل العرب في الخليقة طبيعيّ (20) .

## مقدمة ابن خلدون

الباب الأول من الكتاب الأول : في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات : المقدمة الأولى في أن الاجتماع الانساني ضروري (1) .
آخر التمهيد الذي مهّد به ابن خلدون للكتاب الأول : في طبيعة العمران في الخليقة (2) .
الباب الثاني من الكتاب الأول : في العمران البدوي : الفصل الأول في أن أجيال البدو والحضر طبيعيّة (3) .
الفصل الثاني من نفس الباب السابق : في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصار مدد لها (4) .
ف (4) : في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر (5) .
ف (5) : في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر (6) .
ف (6) : في أنّ معاناة أهل الحضر للاحكام مفسدة للبأس ذاهبة بالمنعة منهم (7) .

---

(19) نفس المرجع ص 88 . 89 .
(20) نفس المرجع ص 89 . 90 .
(1) المقدمة ص 41 .
(2) نفس المرجع .
(3) المقدمة ض 120 .
(4) المقدمة ص 122 .
(5) المقدمة ص 123 .
(6) المقدمة ص 125 .
(7) المقدمة ص 125 .

ف (7) : في أن سكنى البدو لا يكون الاّ للقبائل أهل العصبيّة (8) .
ف (8) : في أنّ العصبيّة إنّما تكون من الالتحام بالنّسب أو ما في معناه (9) .
ف (12) : في أنّ الرئاسة على أهل العصبيّة لا تكون في غير نسبهم (10) .
ف (13) : في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبيّة ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه (11) .
ف (14) : في أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع انّما هو بمواليهم لا بأنسابهم (12) .
(15) : في أنّ نهاية الحسب في العقد الواحد أربعة آباء (13) .
ف (16) : في أنّ الأمم الوحشيّة أقدر على التغلب ممن سواها (14) .
ف (25) : في أنّ العرب لا يتغلبون الاّ على البسائط (15) .
ف (26) : في أنّ العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع اليها الخراب (16) .
ف 29) : في أنّ البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار (17) .
ف (9) : في أنّ الصريح من النّسب إنّما يوجد للمتوحّشين في القفر من العرب ومن في معناهم (18) .
ف (10) : في اختلاط الانساب كيف يقع (19) .
ف (2) : في أن جيل العرب في الخلقة طبيعيّ (20) .

(8) المقدمة ص 127 .
(9) المقدمة ص 128 .
(10) المقدمة ص 132 .
(11) المقدمة ص 134 .
(12) المقدمة ص 135 .
(13) المقدمة ص 136 .
(14) المقدمة ص 138 .
(15) المقدمة ص 149 .
(16) المقدمة ص 149 .
(17) المقدمة ص 153 .
(18) المقدمة ص 129 .
(19) المقدمة ص 130 .
(20) المقدمة ص 121 .

ويمكن أن نلاحظ من خلال هذا التوزيع المقارن ما يلي :

(1) نقل ابن الازرق أو تلخيصه في مقدمته الأولى لما جاء من فصول في الباب الثاني من مقدمة ابن خلدون بوجه خاص .

(2) لا أثر لمقدمة المقدّمة في مقدّمتي ابن الازرق ، وهو تمهيد عقده ابن خلدون في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها (1) .

ولعل هذا التمهيد يكشف في الحقيقة عن السرّ الذي توصّل به ابن خلدون إلى اكتشاف العلم الجديد المستقلّ بنفسه وهو علم العمران ، فقد عرّف صاحب المقدّمة في تمهيده هذا علم التاريخ تعريفا جديدا عندما ذكر أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم . وبيّن ما يحتاج إليه المؤرخ « من معارف وحسن نظر وتثبّت » (2) ثمّ أبرز مغالط المؤرخين وأسبابها ووضّح ما ينبغي أن يعتمد عليه الإخبار من قانون لتمييز الحق من الباطل بوجه برهاني لا مدخل للشكّ فيه ، وهذا القانون إنّما هو الأحوال الواقعة في العمران ، وهي عند ابن خلدون « معيار صحيح يتحرّى به المؤرخون طريق الصّدق والصّواب فيما ينقلونه » (3) وهو يعتبر أنّ هذا هو غرض المقدّمة .

إنّ لهذه المقدّمة التمهيدية قيمة كبيرة في نظرنا غير أنّ ابن الازرق لم يشر إليها في مقدمته حتّى نعرف مدى فهمه لمقدمة ابن خلدون التي تكشف عن علم ونوع من الكتابة يختلف عما كان معروفا في كتب المواعظ والسياسة المدنية والخطابة والحكمة .

ولعل إهمال ابن الازرق لهذه التمهيدات الخطيرة يرجع إلى كثرة الاختصار الذي عمد إليه . وقد يكون الأمر راجعا إلى أن ابن الأزرق ارتأى غرضا آخر من مؤلفه مخالفا لغرض ابن خلدون واهتماماته ، ذلك أن ابن

(1) المقدمة ص ص 9 . 35 .
(2) نفس المرجع ص ص 9 .
(3) نفس المرجع ص 37 . 38 .

الأزرق أشار في توطئة كتابه إلى أن غرضه إنّما هو « تلخيص ما كتب الناس في الملك والإمارة والسّياسة التي رعيها على الإسعاد بصالح المعاش والمعاد أصدق أمارة ، على نهج يكشف عن محيا الحكمة قناع الاحتجاب » (4) .

فعمل ابن الازرق إذن هو نقل وتلخيص (1) لما يفيد البشر في دنياهم وآخرتهم . وما اعتناؤه بالملك إلا لأنه صورة للاجتماع البشري به تصلح الدنيا والآخرة أو تفسدان .

(3) إعتماد ابن الأزرق في مقدّمته الأولى أساسا على الباب الثاني من مقدمة ابن خلدون ، وهو الباب المتعلق بالعمران البدوي . ولم تخرج عن هذا الباب إلّا السابقة الاولى والثانية اللتان يمكن اعتبارهما منطلقا وتمهيدا لكامل مقدمته الأولى ، إذ أنّ السابقة الاولى تقرّر ضرورة الاجتماع الانساني وتشير الثانية إلى عوارض هذا الاجتماع البشري .

ومن هنا تظهر بعض السمات لمنهجية ابن الأزرق المتمثلة في الانطلاق من العام إلى الخاص فهو ينتقل من الاجتماع الانساني (2) إلى عوارضه (3) إلى انقسامه إلى بدويّ وحضريّ (4) وتختصّ بذلك بقيةّ السّوابق بالعمران البدويّ .

ولكن فيم اعتماد ابن الأزرق على العمران البدوي أساسا لمقدمته الأولى ؟ قد نرجّح أن يكون ذلك لاعتباره أن العمران البدوي هو الأرضية التي تمهّد لنشأة الملك عن طريق العصبيّة ، وبما أن العمران البدوي يمهد لظهور الملك فإننا نرجّح أن يكون ابن الازرق قد اعتمد هذا الباب لكي يمهّد به لموضوعه الرئيسي في « كتاب بدائع السلك » وهو السلطان والملك .

(4) بدائع السلك في طبائع الملك ص 59 .

(1) يحسن أن نلاحظ أن مثل هذا النقل أو التلخيص لم يكن يعتبر نقصا في ذلك العصر بل كانوا يفتخرون أحيانا بذلك .

(2) السابقة الأولى

(3) السابقة الثانية .

(4) السابقة الثالثة .

(4) لم يعتمد ابن الازرق على جميع الفصول الواردة في الباب الثاني من مقدمة ابن خلدون والمتعلقة بالعمران البدوي . فماذا حذف ؟ وهل خالف ابن خلدون في ترتيب فصوله ؟

أ ـ اذا ما استقرينا جملة الفصول المحذوفة نجدها تتمثل في :

ـ ف 11 : في أنّ الرئاسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبيّة (5) .

ـ ف 17 : في أنّ الغاية الّتي تجري إليها العصبيّة هي الملك (6) .

ـ ف 18 : في أنّ من عوائق الملك حصول التّرف وانغماس القبيل في النّعيم (7) .

ـ ف 19 : في أنّ من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم (8) .

ـ ف 20 : في أنّ من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس (9) .

ـ 9 21 : في أنّه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع (10) .

ـ ف 22 : في أنّ الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمّة فلا بد من عوده إلى شعب آخر منها ما دامت لهم عصبيّة (1) .

ـ ف 23 : في أنّ المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده (2) .

(5) المقدمة ص 131 .
(6) المقدمة ص 139 .
(7) المقدمة ص 140 .
(8) المقدمة ص 141 .
(9) المقدمة ص 142 .
(10) المقدمة ص 145 .
(1) المقدمة ص 145 .
(2) المقدمة ص 147 .

ـ ف 24 : في أنّ الأمة إذا غلبت وصارت إلى ملك غيرها أسرع إليها الفناء (3) .

ـ ف 27 : في أنّ العرب لا يحصل لهم الملك إلاّ بصبغة دينيّة من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدّين على الجملة (4) .

ـ ف 28 : في أنّ العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك (5) .

ولعله يمكننا تعليل حذف ابن الازرق للفصل الحادي عشر بمجرد الاختصار ، اذ أن الفصل شبيه جدّا بالفصل الثاني عشر الذي أورده في السّابقة العاشرة .

أما الفصلان السابع والعشرون والثامن والعشرون من مقدمة ابن خلدون فانهما يشتملان على أحكام من المرجّح أنّها لم تعجب ابن الازرق فحذفها بالرّغم من أنّه أورد ما يشبهها في السابقة السادسة عشرة .

ومن ناحية ثالثة يمكننا تعليل حذف الفصول من السّابع عشر إلى الرّابع والعشرين لسببين :

**أوّلهما** : تميّز هذه الفصول بإيراد عبارات من مثل : الرئاسة ـ الملك عوائق الملك ـ علامات الملك ـ الملك الأوسع ـ ذهاب الملك المغلوب ـ الأمة الغالبة الصائرة إلى ملك ـ . إنّ دلالة هذه العبارات في رأينا جعل ابن الازرق يفصل فصولها عن مقدّمته ، ذلك أنّه يمهّد للملك وهذه الفصول في نظره هي جوهر موضوعه في مؤلفه وسيعود إلى تناولها بالدّرس في جوهر كتابه .

**وثانيهما** : تميّز أغلب هذه الفصول بإشارات إلى حركية تتصل بالملك والغلب والسقوط . . . ويؤكد هذه الحركية بعض الأفعال من مثل « تجري » (العصبيّة) « ذهب » (الملك) « غلب » (الأمة) « أسرع » (الفناء) أو ما يعبّر عن أحداث من مصادر مثل « حصول » ـ « انغماس » ـ « انقياد » ـ « تنافس »

(3) المقدمة ص 148 .
(4) المقدمة ص 151 .
(5) المقدمة ص 151 .

ـ « عودة » ـ « اقتداء » . . . وهذه الحركية متصلة بجوهر مباحث ابن الازرق في كتابه ، فلا مجال لإيرادها في المقدّمة .

ب ـ أما الاختلاف في ترتيب الفصول فنلاحظه في مناسبتين نردّهما إلى سبب منهجيّ واحد . فابن الازرق قد أخّر الفصلين التاسع والعاشر إلى السّابقتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة وقد أراد بذلك الرجوع إلى العموميات التي تمهّد بدورها لخاتمة أعمّ تتمثل في السّابقة العشرين الموافقة للفصل الثاني المتأخر بدوره عن سياقه في مقدمة ابن خلدون .

ومهما يكن فإنّ الأهمّ بالنسبة إلى ابن الازرق هو التمهيد للحديث عن الملك دون الخوض في خصوصياته وحركيته ، واقتضى منه ذلك منهجيّة معيّنة تمثلت كما بيّنا في حذف كل الفصول المتصلة بعلامات الملك وعوائقه . . . والاقتصار على بيان أحوال العمران البدوي عامّة .

على أن منهجية ابن خلدون تختلف عن منهجيّة ابن الأزرق وغرضه ، ذلك أن ابن خلدون يعتني بكل ما في العمران البدوي من خصائص وبكل ما يحدث فيه من حركيّة فكان تأكيدُه على العصبيّة التي تجري إلى الملك ووقوفه عند بعض ما قد يحول دونها لبلوغ الملك . فهو يعتبر أن الملك يولد في العمران البدوي ويرى أنّ قوّته أو ضعفه عند نشأته متأتيان من طبيعة الأمّة في العمران البدوي (مقدار توحّشها . . . ) فالملك إذن يستمدّ جذوره من العمران البدوي الذي تكمن فيه كثير من العوامل المؤثرة في اتساع الملك أو فنائه .

ولعلّ هذه العلاقة بين العمران البدوي والملك هي حلقة التّحوّل الأولى الأساسية في سلسلة تفكير ابن خلدون ومنهجه وهو ما لم يبيّنه ابن الازرق إمّا لأنه ليس من أغراضه أو لأنّه لم ينتبه إليه .

بقي أن نشير إلى منهج ابن الازرق المتمثل في تبويب فصول ابن خلدون بعد تلخيصها ، فهو يعمد إلى الإكثار من التقسيمات والتفريعات بحسب الأسباب والعلل والأوْجُه دون أن يضيف شيئا في الحقيقة ، أما ما جاء تحت عناوينه من مثل : برهان وجود أو اعتذار (س 7) أو غفلة (س 10) أو فائدة

حكمة أو إنصاف (س 9) فهو لا يمثل اعتراضات أو أراء شخصية وانما هي لون من ألوان التفريع والتبويب وهي نزعة تعليمية مرتبطة بالعصر .

وقد يكون من آثار هذه النزعة عند ابن الازرق ما عَمَدَ اليه من تقسيم المقدمة في كتابه الى مقدمتين :

**الأولى** : في تقرير ما يوطّيء للنظر في الملك عقلا (1) وقد مدتنا بجملة الملاحظات السابقة .

**والثانية** : في تمهيد أصول من الكلام في الملك شرعا (1) فما عسى أن يفيدنا به استقراؤنا المقارن بين هذه المقدمة الثانية ومقدمة العبر ؟ وقبل الشروع في المقارنة يحسن أن نشير إلى الاختلاف الجوهري بين هذه المقدمة وما تقوم عليه من « كلام شرعي » ، وبين المقدمة الأولى المعتمدة على « النظر العقلي » ، وهو أمر سيفضي بنا إلى البحث عن مصادر أخرى غير خلدونية اعتمدها ابن الازرق في مقدّمته الثانية (2) . وما من شك في أن ابن خلدون نفسه قد استقى منها الكثير من أفكاره .

(1) بدائع السلك ص ص 71 . 90 .

(1) ص ص 91 . 104 .

(2) نشير بذلك الى سراج الملوك للطرطوشي (520 هـ) وهو ما جعل مقارنتنا تتحوّل في الصفحات التالية الى مقارنة ثلاثية . وقد نستفيد من ذلك أن ابن خلدون لم يستنبط المعاني الواردة في مقدمته وإنّما أخذ الكثير منها عن سابقية ولعل مزيته تتمثل في تركيب تلك المعاني بطريقة تفسّر غالب الظواهر الاجتماعية . فابن خلدون لا يختلف عن سابقية في المادة وإنّما في التفسير والتعليل والانتباه الى الكلّيات بعد تجاوز الجزئيات .

| المقدمة الثانية من بدائع السلك في طبائع الملك لابن الازرق (1) | مقدّمة ابن خلدون (1) | سراج الملوك للطرطوشي (1) |
| --- | --- | --- |
| **الفاتحة الأولى** : أنّ الضرورة في الاجتماع الطبيعي لنوع الانسان تدعو الى المعاملات التي تتولد عنها لوازم كالمنازعات ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظّلم والعدوان ، وهي مؤذنة بانقطاع النّوع فيقتضي حفظ النوع الوازع وهو السلطان المانع . | **الفصل الأول من الكتاب الأوّل في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات :** ضرورة الاجتماع للنوع الانساني وضرورة الوازع الذي يدفع بعضهم ببعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظّلم . | **الباب الخامس : في فضل الولاة والقضاة اذا عدلوا : يقول** قال اللّه تعالى « ولولا دفع اللّه النّاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » يعني أنّ اللّه تعالى أقام السلطان يدفع القوي عن الضعيف وينصف المظلوم من الظالم ولولا ذلك لأهلك القويّ الضّعيف وتواثب الخلق بعضهم على بعض فلا ينتظم لهم حال ولا يستقرّ لهم قرار فتفسد الارض ومن عليها . |
| **الفاتحة الثانية** : أنِ مصلحة نصب السلطان الوازع لا تعارضها المفاسد اللازمة عن قهره وغلبته . | **الفصل الثالث من الكتاب الأول فصل في انقلاب الخلافة الى الملك :** الملك لمّا ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدّين ومراعاة المصالح وانّما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل . | **الباب الثامن في منافع السّلطان ومضاره :** قال حكماء العرب والعجم : مثل مضار السّلطان في جنب منافعه مثل الغيث الذي هو سقيا الله تعالى وبركات السماء وحياة الارض ومن عليها وقد يتأذى به المسافر ويتداعى له البنيان وتكون فيه الصواعق . |

(1) نقتصر على الاشارة الى عناوين الفصول وبعض ما جاء فيها من جمل . . . ونعتقد ان عناوين الفصول تغني عن ايراد الصفحات نظرا لكثرة الطّبعات المتصلة بالمؤلفين الثاني والثالث .

| المقدمة الثانية من بدائع السلك في طبائع الملك لابن الازرق (1). | مقدّمة ابنْ خلدون (1) | سراج الملوك للطرطوشي (1) |
| --- | --- | --- |
| الفاتحة الثالثة : أن توهم الاستغناء عن السلطان باطل - في الدين<br>- في الدّنيا | + فصل العمران البشري على الجملة ... ضرورة الوازع الذي يدفع بعضهم ببعض .<br>+ فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب . | الباب الثامن عشر : في منزلة السلطان من القرآن : روي عن النبي ﷺ أنّه قال : انّ اللّه ليرعي بالسّلطان ما لا يرعى بالقرآن أي يدفع . |
| الفاتحة الرابعة : أنّ مدرك وجوب نصبه عند أهل الحق شرعي لا عقلي وقرّروه من وجهين<br>- أحدهما اعتباري<br>- والثاني إجماعي | فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب (الخلافة والامامة) وشروطه (ص 136)<br>... أن نصب الامام واجب قد عرف وجوبه في الشرع باجماع الصحابة والتابعين .<br>... وقد ذهب بعض النّاس الى أنّ مدرك وجوبه عقلي . | الباب الثامن عشر ؛ في منزلة السلطان من القرآن . |

(1) نقتصر على الاشارة الى عناوين الفصول وبعض ما جاء فيها من جمل ... ونعتقد ان عناوين الفصول تغني عن ايراد الصفحات نظرا لكثرة الطّبعات المتصلة بالمؤلفين الثاني والثالث .

| المقدمة الثانية من بدائع السلك في طبائع الملك لابن الازرق (1) | مقدّمة ابن خلدون (1) | سراج الملوك للطرطوشي (1) |
|---|---|---|
| **الفاتحة الخامسة** : ان حقيقة هذا الوجوب الشرعي راجعة الى النيابة عن الشارع في حفظ الدّين وسياسة الدّنيا به ويسمّى باعتبار هذه النيابة خلافة وامامة . | فصل في معنى الخلافة والامامة .<br>. . . سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة وذلك أنّ الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط . | |
| **الفاتحة السادسة** : أنّ انقلاب الخلافة الى الملك . | فصل في انقلاب الخلافة الى الملك . | |
| **الفاتحة السابعة** : أنّ الكافي الآن من شروط الامامة بعد الذكورية والحريّة والبلوغ والعقل أربعة : النجدة والكفاية وسلامة الاعضاء والحواس والقدرة .<br>تحليل ذلك في الفاتحة الثامنة إن تعذّر العلم والعدالة .<br>ـ والتاسعة : إن تعذّرت<br>ـ والعاشرة : ان فقد النسب القرشي | فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه . أمّا شروط المنصب فهي أربعة العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والاعضاء ممّا يؤثر في الرأيّ والعمل واختلاف في شرط خامس وهو النسب القرشي . | **الباب الحادي عشر** : في بيان معرفة الخصال التي هي قواعد السلطان ولا ثبات له دونها .<br>**الباب الرابع عشر** : في الخصال المحمودة في السلطان . |

(1) نقتصر على الاشارة الى عناوين الفصول وبعض ما جاء فيها من جمل . . . ونعتقد ان عناوين الفصول تغني عن ايراد الصفحات نظرا لكثرة الطّبعات المتصلة بالمؤلفين الثاني والثالث .

| المقدمة الثانية من بدائع السلك في طبائع الملك لابن الازرق (1) | مقدّمة ابن خلدون (1) | سراج الملوك للطرطوشي (1) |
|---|---|---|
| **الفاتحة الحادية عشرة** : أنّ شروط وحدة الامام . | فصل في أنّ المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك .<br>فصل في أنّ من طبيعة الملك الانفراد بالمجد . | **الباب السابع** : في بيان الحكمة في كون السلطان في الأرض (. . .) وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد لا يستقيم الاهان للعالم . |
| **الفتحة الثانية عشرة** : أنّ الطاعة لى أصل عظيم من أصول الواجبات الدينيّة . | فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه ويجب على الخلق جميعا طاعته لقوله تعالى : أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . | **الباب الخامس عشر** : فيما يعزّ به السلطان وهي الطاعة . . . طاعة الأمة فرض على الرعية . |
| **الفاتحة الثالثة عشرة والرابعة عشرة** : أن جوره لا يسقط وجوب الطاعة له . | | **الباب الخامس** : . . . اذا جار كان عليه الاصر وعلى الرّعية الصّبر .<br>**الباب الموفى أربعين** : فيما يجب على الرعّية اذا جار السلطان . |

(1) نقتصر على الاشارة الى عناوين الفصول وبعض ما جاء فيها من جمل . . . ونعتقد ان عناوين الفصول تغني عن ايراد الصفحات نظرا لكثرة الطّبعات المتصلة بالمؤلفين الثانى والثالث .

| المقدمة الثانية من بدائع السلك في طبائع الملك لابن الازرق (1) | مقدّمة ابن خلدون (1) | سراج الملوك للطرطوشي (1) |
| --- | --- | --- |
| **الفاتحة الخامسة عشرة** : أنّ الصّبر عليه اذا جار من عزائم الدّين ووصايا الأئمة الناصحين . | | **الباب الثاني والثلاثون** : في الصّبر . قال تعالى : « إنّما يوفّى الصّابرون أجرهم بغير حساب » ثمّ ندبهم الى الصّبر مع وجود الأذى . |
| **الفاتحة السادسة عشرة** : ان المناسبة بينه وبين الرّعية مطردة الوصول في كل زمان . | | **الباب الحادي والأربعون** : في كما تكونوا يولّى عليكم . |
| **الفتحة السابعة عشرة** : أنّه مع رعيته مغبون غير غابن وخاسر غير رابح . | | **الباب السادس** : في أنّ السلطان مع رعيته مغبون غير غابن وخاسر غير رابح . |
| **الفاتحة الثامنة عشرة** : أنّ للامامة من عظيم الخطر ما يجب أن يكون من الخائف منه على بال . | | **البـاب الخامـس** . . . |
| **الفاتحة التاسعة عشرة** : أنّ لهاً مع ذلك شرف المنزلة وجزيل الأجر ما ينبغي أن يغتبط بها ما فازت بها قداحه . | | **البـاب الخامـس** . |
| **الفاتحة العشرون** : أن صلاح السلطان وفساده صلاح الرعية وفسادها . | | **الباب الثاني والاربعون** : في بيان الخصلة التي تصلح بها الرعيّة الباب الخامس في فضل الولاة والقضاة اذا عدلوا . |

(1) نقتصر على الاشارة الى عناوين الفصول وبعض ما جاء فيها من جمل . . . ونعتقد ان عناوين الفصول تغني عن ايراد الصفحات نظرا لكثرة الطّبعات المتصلة بالمؤلفين الثاني والثالث .

ويمكننا أن نستنتج من خلال هذا التوزيع الثلاثي المقارن جملة من الملاحظات أهمّها :

1) تركزت مقدّمة ابن الازرق الثانية على المحاور التالية :

أ ـ وجوب نصب السلطان والأحكام المتصلة بذلك (من الفاتحة الأولى إلى الخامسة) .

ب ـ انقلاب الخلافة إلى الملك (الفاتحة السادسة) .

ج ـ شروط الامامة (من الفاتحة السابعة إلى الحادية عشرة) .

د ـ وجوب طاعة الامام والصبر عليه (من الفاتحة الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة .

هـ ـ علاقة الرّاعي بالرّعيّة (الفاتحتان السادسة عشرة والسابعة عشرة) .

و ـ قيمة منصب الامامة وخطره ودوره في فساد الرعية أو صلاحها (من الفاتحة الثامنة عشرة إلى الفاتحة العشرين) .

والمتأمّل في هذه المحاور يتضح لديه أنّها تتعلّق بأصول شرعيّة استند فيها ابن الازرق أساسا إلى كتاب سراج الملوك للطرطوشي . ولكن المحور الثاني هو الفصل الخلدوني الذي لا نجد له أثرا في كتاب الطرطوشي وهو فصل يبدو مقحما إقحاما في مقدّمة ابن الازرق وذلك لأنه في الحقيقة لا يبحث في أحكام فقهيّة عامة كسائر المحاور وإنّما يمثل مرحلة أساسية في حركية التّاريخ وفي تبدّل العمران الذي أُسّس عليه تفكير ابن خلدون في مقدّمته . ويؤكد ما نذهب إليه دلالة الألفاظ التي تقوم عليها هذه المحاور ، فمجموعة الكلمات « وجوب » و « شروط » و « وجوب » و « علاقة » و « قيمة » ـ تتقابل مع عبارة « انقلاب » من الناحية الدلالية ، وتشعرنا لفظة انقلاب بمفهوم التّحوّل في العمران وبالنظرة التطوّريّة التي لم يفهمها ابن الازرق ولم ينتبه إليها سائر معاصريه في مقدّمة ابن خلدون .

2) يلخص ابن الازرق في هذه المقدمة كلام الطرطوشي او ابن خلدون دون ذكر اسميهما في غالب الأحيان ، وقد يتدخل في آخر الفاتحة فيعلّق على ما

أورده من كلام وذلك بعبارة **قلت** (1) اعتبار (2) أو إنصاف (3) ، غير أننا لا نجد تحت هذه العبارات إلا تأصيلا لما لخّصه من معان ، وعادة ما يكون ذلك بآيات قرآنية أو حديث شريف أو أقوال لبعض الفقهاء من أمثال :

- عز الدين بن عبد السلام (1) (660) هـ وهو فقيه أصولي بلغ رتبة الاجتهاد .

- القرافي (2) (684) هـ صاحب التنقيح في أصول الفقه ، وأنواع البروق في أنوار الفروق في أصول الفقه أيضا .

- ابن التلمساني (3) (644) هـ فقيه أصولي .

الآمدي (4) (631) هـ فقيه أصولي صاحب الإحكام في فصول الأحكام .

- والغزالي (5) (505) هـ والمقري (6) (759) هـ أبي بكر الباقلاني (7) (403) هـ والشاطبي (8) (790) هـ وأبي اسحاق بن فتوح (9) (867) هـ .

ويتبين بهذا أنّ مراجع ابن الازرق تعود إلى ميدان الفقه أساسا كما قلنا في القسم الأوّل من بحثنا ، وهو أمر يؤكد ما ذهبنا إليه من عمق أثر هذه الثقافة في تفكيره .

---

(1) بدائع السلك ص ص 73 . 77 . 85 . 92 . 93 . 94 . 95 . 96 . 97 .
(2) نفس المرجع ص 80 .
(3) نفس المرجع ص 77 .
(1) بدائع السلك ص 95 . 103 .
(2) نفس المرجع ص 94 .
(3) نفس المرجع ص 93 .
(4) نفس المرجع ص 95 .
(5) نفس المرجع ص 96 .
(6) نفس المرجع ص 96 .
(7) نفس المرجع ص 96 .
(8) نفس المرجع ص 97 .
(9) نفس المرجع ص 97 .

كما يتبينّ أيضا أنّ ابن الازرق قد اعتمد في مقدّمته الأولى اعتمادا كليّا على ابن خلدون بخلاف ما فعله في مقدّمته الثانية ؛ ولعل ذلك متأت من اعتبار المقدّمة قد حوت كل ما سبق ابن خلدون من «نظر عقلي» فلسفي ليس لابن الأزرق في خزانة معارفه منه الشيء الكثير.

3) ومن المراجع الأساسية لابن الأزرق في هذه المقدمة الثانية كتاب سراج الملوك لابي بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (520) هـ وهو كتاب يقول عنه صاحبه إنه خلاصة النّظر «في سير الأمم الماضية والملوك الخالية وما وضعوه من السياسات في تدبير الدّول والتزموه من القوانين في حفظ الدّول (. . .) فجمعت ما انطوى عليه سيرهم خاصة من الملوك الطوائف وحكماء الدّول، فوجدت ذلك في ست من الأمم وهم العرب والفرس والرّوم والهند والسّند والسّند هند (. . .) فنظمت ما ألفيت في كتبهم من الحكمة البالغة والسّير المستحسنة والكلمة اللّطيفة (. . .) إلى ما رويته وجمعته من سير الأنبياء عليهم السلام وآثار الأولياء وبراعة العلماء وحكمة الحكماء ونوادر الخلفاء وما انطوى عليه القرآن العزيز الذي هو بحر العلوم وينبوع الحكم ومعدن السّياسات . . . هو الهادي من الضّلالة والحاوي لمحاسن الدنيا وفضائل الآخرة» (10). فسراج الملوك كتاب في علم السياسة المدنية ؛ وهو علم عرّفه ابن خلدون بأنه تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة. مضيفا أن مقدمته ليست من هذا العلم ذلك أن السياسة المدنية تتجه اتجاها معياريّا وتمزج السّياسة بالأخلاق والوعظ والإرشاد.

وبذلك يتبينّ أن ابن الازرق قد اعتمد كتابا في الأدب السياسي يحتوي على أربعة وستين بابا، أولها في مواعظ الملوك وآخرها حكم منثورة. وهو قد اعتمد هذا الكتاب في ستّ عشرة فاتحة من جملة عشرين، على أننا نجد تشابها

(10) مقدمة كتاب سراج الملوك للطرطوشي.

كبيرا بين ما يورده ابن خلدون وبين ما في سراج الملوك من معان ، وقد سبق لنا إن فسّرنا مثل هذه الظّاهرة (1) .

4) ماذا نقل عن ابن خلدون في المقدّمة الثانية ؟ لقد نقل ابن الأزرق عن ابن خلدون المنطلق أي الفاتحة ، ولا شكّ أنّه لاحظ نفس المعنى عند الطرطوشي في الباب الخامس من كتابه ، لكنه يلخّص فصل ابن خلدون أو قسما من الباب الأوّل في العمران البشري على الجملة ، وهو القسم المتعلق بضرورة الوازع بالنسبة إلى الاجتماع البشري وتميّز الانسان به من دون سائر الحيوانات . ولكن لماذا يفضل ابن الأزرق فصل المقدّمة لابن خلدون على باب سراج الملوك فيجعله مرجعا أساسيّا في فاتحته الأولى ؟ يبدو أنّ ذلك يرجع إلى أنّ ابن خلدون وظّف المعاني المتعلقة بالوازع وربطها بالملك الذي يكون من صفاته القهر والغلب . فابن خلدون يؤكد أن الانسان متميّز عن سائر الحيوانات بالحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر . وبذلك يتضح أنّ ابن الأزرق قد تأثر تأثرا كبيرا بابن خلدون من جهة كونه يجد لديه ما يحتاج إليه في تأليف كتابه من مثل تعريف الملك حيث يقول ابن خلدون « يكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك » (2) .

وهكذا فقد كانت مقدمة ابن خلدون المنطلق في مقدمة ابن الازرق الثانية ، ولكنه سرعان ما يعود إلى تلخيص سراج الملوك . فابتداء من الفاتحة الثانية يبدأ الخوض في المسائل الفقهيّة والشرعية المتصلة بالملك والامامة ، وما يتعلق بنصب الإمام والخصال التي يشترط أن يتحلّى بها ، وقيمته ، معتمدا في ذلك كله على الطرطوشي . واذا ما تدخّل بعبارة « قلت » ، فانه يورد بعض أقوال الفقهاء ممن ذكرناهم أو حديثا شريفا أو آيات من القرآن الكريم كان

---

(1) لم نورد كل المعاني التي أخذها ابن خلدون عن الطرطوشي في سراج الملوك من مثل ما جاء في الباب السابع من تأكيد على الطبيعة الحيوانية في الانسان « مثل الحيتان في البحر يزدرد الكبير الصغير فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر . . . » وقد أكّد ابن خلدون بدوره على هذه المعاني في مقدمته وغيرها مما جاء به الطرطوشي من قبله . الا ان ذلك قد يدخل في دراسات لا يتسع لها هذا المقام .

(2) المقدمة ص 188 .

الطرطوشي قد أوردها أيضا ، وقد عاد ابن الأزرق في الفاتحة السادسة الى اعتماد ابن خلدون وذلك في انقلاب الخلافة الى الملك وقد أشرنا الى أنّها فاتحة مقحمة إقحاما في المقدّمة الثانية ، ولكن قد يكون ابن الأزرق أراد أن يوضّح الفرق بين الخلافة والملك قبل أن يتوسّع في الحديث عن الملك في بقيّة كتابه .

كما نجد أثر المقدّمة في الفواتح السابعة والثامنة والتاسعة والعاشرة فقد اعتمد ابن الازرق الفصل الخلدوني : في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب (الامامة) وشروطه .

وقد استحسن في الفاتحة العاشرة موقفا لابن خلدون خالف به قول الجمهور ، ويتمثل في فقدان شرط النّسب القرشي في الامام ، وقد إستند ابن خلدون في ذلك الى « أنّ قصد الشارع في اشتراطه ليس لمجرّد التّبرّك به وان كان ذلك حاصلا بل لرفع التّنازع به كما كان لقريش من العصبيّة والغلب ، وقصد ذلك لا يختصّ بجيل ولا عصر فمتى وجدت العصبيّة في القائم بأمر المسلمين كانت هي العلّة المشتملة على المقصود من القرشيّة ، لا سيّما وقد تلاشت عصبيّتها مشرقا ومغربا ولا يلزم عموم ذلك في جميع الآفاق كما كان في القرشيّة لقوتها ـ حينئذ ـ على ذلك بل يختص الآن كل قطر بمن له فيه عصبيّة غالبة (. . .) والوجود شاهد بذلك فانّه لا يقوم بأمر أمّة أو جيل إلا من غلب عليهم ، وقلّ أن يكون الأمر الشرعيّ مخالفا للأمر الوجودي » (1) وقد علّق ابن الأزرق على هذا الكلام بقوله : « قلت : وهذا تقرير في غاية الحسن ونهاية البراعة والتّحقيق وقوله « وقلّ أن يكون الأمر الشرعيّ مخالفا للأمر الوجودي » بل لا يكون كذلك البتّة » (2) .

فابن الأزرق معجب أشد الاعجاب بمقالة ابن خلدون التي خالف بها قول الجمهور اعتمادا على ما توصّل إليه من تحليلات معمّقة لحركة الاجتماع البشري وبناء الدّول ، وهو ما يدلّ على تأثّر ابن الأزرق بابن خلدون وآرائه في الملك وما يتعلق به من نظر عقلي وشرعي .

(1) بدائع السلك ص 97 .
(2) نفس المرجع .

وقد كان له الفضل في إبراز الكثير من الأفكار الخلدونيّة وتأكيدها وربطها بالواقع الذي يعيش فيه كقوله « وهذا حكم زماننا » . . .

ولكن هل يدل ذلك على استيعاب ابن الأزرق للمنهج الخلدوني الذي أفرز علما جديدا مستقلاّ بنفسه ؟

ولعله من المفيد ـ لاستكمال المقارنة ـ ان نرسم الخطوط الكبرى لمنهج ابن خلدون في مقدّمته .

لقد انطلق ابن خلدون من مغالط المؤرّخين والبحث عن منهجيّة تاريخيّة يمكن بواسطتها « تمييز الحقّ من الباطل » (2) . وقد حمله ذلك إلى محاولة تحكيم « أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران » (3) أو ما يسميه أيضا « طبائع الموجودات » (4) و « طبائع الأحوال في العمران » (5) وقد اعتبر أن « هذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض » (6) وبذلك تأكّد لديه وجوب الكشف عن هذه الطبائع التي توجّه كل شيء في المجتمعات الانسانيّة . وذلك لا يتمّ إلا « بقيس الغائب بالشاهد » والاطّلاع على « اختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السّير والأخلاق والعوائد والنّحل والمذاهب وسائر الأحوال والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتّفق منها والمختلف . . . » (7) .

وبذلك يكون ابن خلدون قد عمد إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية لكي يجعل ـ « بوجه برهاني لا مدخل للشكّ فيه » ـ « معيارا صحيحا يتحرّى

(1) المقدمة ص 37 .
(2) المقدمة ص 37 .
(3) المقدمة .ص 28 .
(4) المقدمة ص 35 .
(5) المقدمة ص ص 37 .
(6) المقدمة ص 28 .
(7) المقدمة ص 38 .

به المؤرخون طريق الصّدق والصواب فيما ينقلونه » (8) ، وهو الغرض الأوّلي للمقدّمة . وقد أشار منذ مقدّمة الكتاب الأوّل لمقدمته إلى أنه توصّل إلى علم جديد مغاير لعلم الخطابة والسياسة المدنيّة (9) . ثمّ عرّف العمران بأنه « التساكن والتنازل في مصر أو حلّة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش » (10) وهي ميزة تميّز بها البشر . ثم بيّن أن العمران ينقسم إلى بدوي وحضري ، وهما من الأحوال التي تعرض فيها أمور من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا له .

وقد ذكر ابن خلدون إثر هذا التقديم فصول المقدّمة الستّة ، وما يعنينا في هذا المقام هو تعليله للترتيب الذي ارتآه لفصول مقدّمته ، يقول « وقد قدّمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار ، وأمّا تقديم المعاش فلأنّ المعاش ضروريّ طبيعيّ وتعلّم العلم كمالي أو حاجيّ والطبيعيّ أقدم من الكمالي ، وجعلت الصنائع مع الكسب لأنّها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران » (11) .

فمنهجه في البحث وضّحه بهذه التمهيدات الطويلة التي شرح خلالها كيفيّة اكتشافه لعلم العمران ، مبيّنا قيمته وأحوال الاجتماع البشري وعوارضه ومعرّفا بعض مصطلحاته من مثل العمران ومشيرا إلى بعض العناصر المتفاعلة مع وجوده أو المحركة لتطوّره من مثل الحكم الوازع والعصبيّة . . . وقد زاد تخطيطُه للمقدّمة تلك المنهجيّة وضوحا وتجسيما ، اذ انبنى على أساس حركية العمران البشري والاجتماع الانساني ـ فجاءت كل مرحلة مفضية إلى ما بعدها : إنّ البدوي تُولد فيه العصبيّة وتَقْوَى فتفضي إلى التّغلب الذي به ينشأ الملكُ ، وفي ظل الملك ينشأُ العمرانُ الحضري الذي ينشأ فيه الرفه وتتكاثر الأموال التي تنفق على الصنائع فيُطْلَبُ الكمالي . . . فالملك جسر بين

---

(8) المقدمة ص 38 . 39 . 40 .
(9) المقدمة ص 41 .
(10) المقدمة ص 41 .
(11) المقدمة ص 41 .

الاجتماع البدوي والعمران الحضري ، والعصبية قوّة محركة تنتهي في المرحلة الأولى إلى الملك لتعبر به الضّفة ولتبدأ في التّلاشي والضعف في الاجتماع الحضري .

فابن خلودن كان بحثه تعليليا برهانيا ومستوفى ، فهو يصدر عن وعي ونظرة شاملة ومتعمّقة جعلت أفكاره في المقدّمة متسلسلة ومترابطة .

على أنّ السّياق الذي أورد فيه ابن الأزرق الأفكار الخلدونية سياق مختلف عن منهج ابن خلدون الذي لم يتحدّث عن الملك إلاّ باعتباره صورة تتشكل فيها حركيّة العمران البشري . في حين جعل ابن الأزرق غايته في كتابه ، الكلام عن الملك والسلطان الذي له منزلة عظيمة ودور كبير في الصّلاح في الدّنيا والآخرة (1) وقد سعى إلى التمهيد للملك بما يتصل به من نظر عقلي وأصول شرعيّة نقليّة وقد تجسّم ذلك في مقدّمتيه .

فمقدّمتا ابن الأزرق تمهّدان للغرض الأساسي وهو الحديث عن الملك والسلطان . ومن أجل هذا انتقى من المقدّمة ـ لمقدمته الأولى ـ الفصول الخاصّة بالعمران البدوي وأحواله العامّة باعتباره منطلقا للاجتماع البشري الذي يحتاج إلى الوازع ، وباعتباره ميدانا وأرضية لظهور العصبيّة ونزعتها إلى التغلّب . غير أنّ ابن الأزرق حذف الفصول التي تفصح عن منهج ابن خلدون المتمثل في حركية العمران البدوي كالفصل السابع عشر : « في أن الغاية التي تجري إليها العصبيّة هي الملك » وكذلك الفصول المتعلقة بالعوائق التي تحول دون الوصول إلى الملك . ولعل هذا ما جعل أفكار ابن خلدون تنتقل في كتاب ابن الأزرق إلى سياق مغاير للسياق الذي وردت فيه في المقدّمة .

ولعل السبب في ذلك يعود إلى أنّ ابن الأزرق قد قرأ المقدّمة بفكر ما قبل ابن خلدون ، أي بمنظور يمزج السّياسة بالأخلاق ، ولا غرو في ذلك إذ أن القرن التّاسع هو قرن التراجع والانحطاط الذي أخذ ينشر ظلاله في كل مكان

(1) بدائع السلك I . 59 .

في العالم الاسلامي ، فلم يتوفر لابن الأزرق ـ كما لم يتوفر لغيره من معاصريه أو ممّن جاء بعده ـ نظر يحيط بشموليه الأفكار الخلدونية وعمقها . ولذلك عاد ابن الأزرق في مقدّمته الثانية إلى الاعتماد على الطرطوشي وكتابه سراج الملوك لينقل عنه جلّ فواتحه ، فيصطبغ كلامه بالفقه ، ويتلّون مؤلفه بما في مصنّفات الأدب السياسي من تقرير الواقع بالوعظ والإرشاد .

على أن هذا لا يمنع من ملاحظة عمق تأثير المقدّمة في ابن الأزرق ، وذلك في مستوى اللّغة والأسلوب ، كاعتماد الحجج والبراهين ، كما استطاع ابن الأزرق أن يبرز الكثير من الأفكار الخلدونيّة بتأكيدها وتقسيمها وتفريعها ومحاولة مقارنتها بالواقع . ولعله كان للمقدّمة أثر في مستوى التفكير أيضا ، فابن الأزرق ينطلق من أن الملك هو صورة للعمران البشري والاجتماع الانساني (1) وذلك دليل على انتفاعه بما اعتمده من منطلقات خلدونيّة ؛ ولكنه لم يتجاوز ذلك لفهم النظريّة الخلدونّية التي أسست علم العمران البشري والاجتماع الانساني .

**خالد ميلاد**
**كلية الآداب والعلوم الانسانية بالقيروان**

(1) يقول في الخطبة « أمّا بعد فإنّ من أشهر ما عُلم عقلا وسمعا . . . أنّ الملك صورة العمران البشري وقراره . . . » بدائع السلك I ص 58 .

# المقدس في شعر الشابي

بقلم : الباجي القمرتي

يمثل شعر الشابي مرحلة ذات شأن من مراحل تطور الشعر العربي في تونس ، وامتدادا لشعر شعراء المهجر . وبقدر ما كان هذا الشعر صدى لطموحات أبناء الصادقية والبعض من الزيتونيين ، استطاع ان يكون ايضا امتدادا لما كان يدرسه ابناء التونسيين في معهد كارنو من شعر لامارتين والفريد دي موسيه وغيرهما ، وجسرا روحيا وصل الشاعر بارواح مثل روحه متشوّقة الى قيم جديدة رانية بشوق طبيعي الى الحركة . لذا كان ديوان « أغاني الحياة » (1) نشيد صنف من الشباب المثقف التونسي الذي بدأت بصماته تلوح في ابرز مظاهر الحياة . ففي المجال الإجتماعي انبثقت الحركة العمالية على يدي محمد علي الحامّي (2) وظهرت الدعوة الى تحرير المراة على يدي الطاهر الحداد (3) وفي المجال السياسي ظهر جيل جديد من السياسيين يؤمن بضرورة التغيير وحتمية الحركة معظمه قد تثقف في فرنسا ، وتمرس بأساليب السياسة فيها . وفي المستوى الثقافي قامت الصحافة بدور جليل في نشر الأشكال الادبية الجديدة والقيم الفكرية الحديثة التي كان يهتز لها هذا الجيل ،

---

(1) اعتمدنا في هذه الدراسة الطبعة السادسة الصادرة عن الدار التونسية للنشر سنة 1983 .

(2) محمد علي الحامي زعيم نقابي تونسي أسس سنة 1924 « جامعة عموم العملة » ، توفي سنة 1928 .

(3) الطاهر الحداد (1899 ـ 1935) زيتوني ونقابي ساهم مع محمد علي في بعث الحركة العمالية بتونس ، له كتابان : العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية . وامرأتنا في الشريعة والمجتمع .

كالحرية والعدالة . . فأضحت الثقافة أقرب إلى المجتمع وإلى الشعب . لذا تعدّ الفترة التي أنشأ فيها الشابي شعرهُ متميزة من وجهين : فهي أولا فترة تحول وتغير ، سادتها حدة صراع بين جيلين ، أي بين تصورين فكريين للمجتمع وللحياة : تصور يؤثر المحافظة على البنى التقليدية بمؤسساتها وقيمها المتداولة فهي مقدسة ، وتصور يقدم خطابا فكريا جديدا ويتعامل مع البنى التقليدية بحدة في المستويين الثقافي والفكري وبلين في المستوى السياسي . وهي ثانيا فترة كان معظم أقطاب الدعوة الى التغيير فيها من « الآفاقيين » سواء كانوا زيتونيين او صادقيين وفدوا على العاصمة وقد واصل البعض منهم تعلمه خارج البلاد التونسية . هؤلاء هم الذين سيكونون حملة الخطاب الفكري الجديد في مستوياته المختلفة : الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي . ومن البديهي الا يكون الشابي بمنأى عن هذه المعطيات العامة التي يعسر ان نَفحص شعره دون ان ننزله فيها اولا ، ودون ان نؤطره في سياق ظروف الشاعر الذاتية ثانيا . على ان هذه الضرورة لا تحتم علينا مصادرة ان نتامل ديوان أغاني الحياة بوضعه في تيار ادبي معلوم هو الرومنسية . فمثل هذا التصنيف ربما يبدو ضربا من التعسف على دلالة المصطلح ذاته ، اذ الرومنسية اتجاهات متعددة ذات مصادر اوروبية مختلفة ، (4) ربما كان تعامل الادباء العرب والشابي بالخصوص معها محفوفا بظروف ذاتية وموضوعية كيفت ادراكه لها مما يؤدي حتما الى تميزها بمياسم خاصّة . ولسنا نروم في هذا الفصل ان نعقد مقارنة بين الرّومنسيّة باعتبارها مذهبا فكريا في الآداب الاجنبية وفي شعر ابي القاسم ، وانما الاشارة فقط الى عسر اعتبار هذا المعطى من مصادرات عملنا لحضور نفس شعريّ في الديوان اقرب الى حسّ الشعر العربي الكلاسيكي ونغمه شكلا ومضمونا . فالديوان وقد احتوى على كل ما عثر عليه من قصائد الى حد الآن يتركب من جزئين : جزء غلب عليه نفس التقليد و« المعارضة »

---

(4) انظر كتاب : Van-Tieghem Paul : Le romantisme dans la littérature Européenne. Paris : Albin Michel 1969 .

ويمثل الشابي الشاعر الحدث . وهو الى شعر شعراء البعث اقرب ، (5) وجزء تميز بتجاوز المماثلة الى ادراك شعري اصيل ، وخلق فني متوازن ، وهو تارة شعر وجدان صرف وتارة اخرى شعر شعور متأمل فيه اشراقات روحية عزيزة ، وبوارق وعي حسي جليل (6) .

فلئن كان شعر المرحلة الاولى اقرب الى « كدّالرويّة » فان شعر المرحلة الثانية اميل الى « عفو البديهة » . ولا تجعل هذه السمة من شعر ابي القاسم جزأين منفصلين لا يتصلان ، ففي الديوان باعتباره وحدة متكاملة ثوابت عديدة : أوّلها طغيان طابع الالم وثانيها حضور القضية الماورائية متمثلة في الاشكالات المتعلقة بالوجود الانساني : بالحياة والموت ، بالقضاء والقدر ، بالخير والشر ، بالمصير ، الخ . . . وثالثها النّفس الديني الساري في الديوان . ويظهر في حضور متواتر لالفاظ استلهمها الشاعر من المعجم الديني : معبد - هيكل - وحي - نبي - رب - آلهة - انجيل . . . وفي توظيف متميز للميثولوجيا .

تلوح هذه الثوابت موحدة للشعر في الديوان ، اذ انها ترجعه الى معين واحد هو الشاعر ذاته . الا انها لا تظهر في الديوان بميسم واحد . فان كان الالم في شعر المرحلة الاولى تبرّما ، فانه في شعر المرحلة الثانية انتشاء بالكيان الانساني المأسوي ، وبالقدر الانساني . وان كان حضور القضية الماورائية في البداية في حدود احترام المقدس الديني فانه اضحى في النهاية تشككا في المصادرات الدينية القديمة ، وبالتالي في المقدّس الديني بصفة عامة مما حدا بالشاعر الى افراغ اللفظ المستلهم من المعجم الديني من دلالته الاصطلاحية واخصابه بمعنى يستقيه من السياق الوارد فيه مع احتفاظه بشحن النفس الديني .

---

(5) نذكر من هذا الشعر على سبيل المثال لا الحصر القصائد التالية « الغزال الفاتن » ، « تونس الجميلة » ، « شعري » ، صيحة الحب » ، « ليلة عند الحبيب » . والقطع التالية : « اياك » ، « وعود الغواني » .

(6) نذكر من هذا الشعر على سبيل المثال القصائد التالية : « النبي المجهول » ، « صلوات في هيكل الحب » ، « الصباح الجديد » ، « نشيد الجبار » ، « الغاب » . . . .

هكذا يلوح من خلال الطرح الذي اتخذنا والثوابت التي ضبطنا ان قضية المقدس اساسية في ديوان ابي القاسم الشابي ففيها نتبين مواقف الشاعر من النظام الكوني ومنزلة الانسان فيه ، والضوابط التي تحدد السلوك البشري ، وتضمن سلامة الانسان ، وترسّخ احساسه بالامن في المستويين الماورائي والمادّي .

يعسر ان نحدد بكل دقة ، منذ البداية ، معنى للفظ المقدس . فهو يعني الحرام ويرمز الى الطاهر ويشير الى الرجس . وهو ايضا كل هذه المعاني مجتمعة ، (7) الا انه ، منهجيا ، تنتفي في المستوى التطبيقي امكانية الجمع بين كل هذه الدّلالات . ولعلّ لفظ المقدس على غموضه وعسر تحديده مشدود الى المعاني الدينية شدّا . فهو كلّ ما يرتبط بالآلهة ويتعلق بها . وهو كل ما يختص بالعالم السماوي عموما ويلوح في السلوك البشري في الشعائر والطقوس التي بها يحاول الانسان ان يجد الحماية والسكينة والقوة والفعالية والحقيقة في اجلى مظاهرها . هكذا يضحي المقدس موقفا من الوجود وتصورا له وتجربة دينية لا تستقيم الحياة البشرية بدونها .

على ان دلالة المقدس اوسع من ان تقيد في الحدود الدينية . فلقد اتسع حقل اللّفظ الدلالي نتيجة التطورات الاجتماعيّة والاقتصادية والسياسية والفكرية ، واصبح يستعمل في سياقات جديدة . ويعني القيم العليا التي من اجلها يهب الانسان حياته في العُصر الحديث . وبالتالي « فالمقدس هو الكائن او الشيء او المبدأ الذي يقصر عليه الانسان حياته فيعدّه مسلما من المسلمات لا يمكن انكاره او نفيه ولا خيانته مهما كان الثمن » (8) وهذا المقدس يتطلب كسابقه : « صرامة والتزاما وتفانيا وقوة عاطفة وحرارة ايمان ونفسا صوفيا ايضا » (9) . وهو بهذا نوع جديد من التّجربة الدينية ومظهر آخر لتصور

(7) Chelhod Joseph : Les structures du sacré chez les arabes, Paris Maison neuve et larose 1965 p. 38.

(8) Gallois Roger : L'Homme et le sacré Paris 1939 p. 134.

(9) المرجع نفسه ص 191 .

الوجود البشري . بهذا التوجه يصبح كل شيء قابلا لكي يكون مقدسا . ولن يكون كذلك الا ان نظرنا اليه « في صورته المثلى والمجردة » (10) ووهبناه بالاضافة الى واقعه المادي واقعا آخر غير الاول لا عقليا هو حقيقته الجوهرية . وبذلك يمكن ان تكون الطبيعة في التجربة الدينية موحية ببعد ماورائي فلا يري الانسان فيها قيمة محايدة وانما يجدها موحية بما وراء وجودها المادي .

في هذا الاطار تتنزّل دراستنا للمقدس في مدوّنة ابي القاسم الشعرية فما هي مظاهر هذا المقدس وخصائصه ؟ وما هي امتداداته الماورائية ؟ ثم ما هي وظيفته ؟ .

لا يمكننا ان نحدد اوجه المقدس عند الشابي بشكل سكوني بل علينا ان نتتبعها في تساوقها وتطور تجربة ابي القاسم البشرية والشعرية . لذا يجدر منذ البداية ان ننبه الى ان مضمون اللفظ سيشهد تغيرا قد يبلغ حدّ التقابل في النهاية . خاصة واننا نلاحظ حضورا في الديوان لبعض ملامح المقدس السائد كما تصورت للشابي نتيجة ممارسته الاجتماعية والفكرية في مجتمعه ، من خلال قصائد متعددة نذكر على سبيل المثال منها « الدموع » و« يا حماة الدين » و« الى الله » و« شكوى ضائعة » و« فلسفة الثعبان المقدس » . ودون ان نراعي في هذا الحيز من الدراسة مواقف الشاعر منها التي سنحللها في قسم لاحق ، نرى ان المقدس السائد يستمدّ ملامحه بالدرجة الاولى من المؤسسة الدينية التي ترعاه متمثلة في الامام والقس ، وهما رمز هذا المقدس .

ملىء الدهر بالخداع فكم ضلّل الناس من امام وقس (11)

وفي الفضاء المتميز الذي يختص به هذا المقدس وهو الزوايا .

فوا الحق ما هذي الزوايا واهلها سوى مصنع فيه تصاغ السّخائم (12)

(10) Bergamin José : Le clou brûlant : Plon 1972 p. 43 .

(11) « قصيدة الدموع » ص 72 .

(12) قصيدة « يا حماة الدين » ص 162 .

فكان بذلك مقدسا مقننا في اطر معينة ذات تأثير اجتماعي وفكري عميق ساهمت بقسط كبير في ترسيخ تصور معين للنظام الكوني غلبت عليه سمات مخصوصة مما جعلها تعتبر كل دعوة الى التغيير خطرا عليها (13) وعلى ابعاد مقدسها الروحية . لان الامر يؤدي حتما الى الاخلال بمنظومتها . وقد بوّأت هذه الاطر الالاه منزلة عليا تتجلى فيها العظمة المستمدة من جَلال القوة . وسلطان الابدية . فهو الخالق القهار الغلاب المرعب سلاحه في ذلك قضاء ، وقدر ، وموت ، وزمن ، حتى انه تصور للشاعر وحشا فاتكا حذار .

هـذا هو اللغـز عمّاه وعقّـده على الخليقـة وحش فاتك حـذر (14)

وتجلى له ثعبانا كسته قوته هالة من القدسية في قصيدة « الثعبان المقدس » التي كان التداخل فيها جليا بين التصور الماورائي لنظام الكون وطبيعة العلاقة بين العابد والمعبود من ناحية وطبيعة العلاقات الانسانية في الواقع البشري المادي من ناحية اخرى . فلاجل ذلك سجد الانسان وعبد وتذلل وتضرع خوفا وهلعا ورعبا واستسلاما . وسعى الا يكون الا في ضوء هذا السلطان ، وهذه المشيئة الالاهية لان كل تجاوز لها يعد مروقا ، واخلالا بالنظام ، وولوجا في حيز الفوضى اي عالم الدنس .

اني الاه طـالما عبـد الـورى ظلـي وخافـوا لعنتـي وعقابـي (15)

لذا كان دور الانسان دوما خضوعا يجد فيه منزلته في النظام بالعبادة حَتى لا تقع عليه لعنة الارباب . وكلما اثم وكل اثم هدم للنظام ، قدم القرابين تكفيرا .

(13) يتجلى هذا المظهر من خلال ردّ فعل بعض شيوخ الزيتونة تجاه شعر الشابي . راجع في هذا الشان مقال توفيق بكّار : في دراسة ابي القاسم الشابي حوليات الجامعة التونسية عدد 2 سنة 1965 صص 191 ـ 192 .

(14) قصيدة « شكوى ضائعة » ص 268 .

(15) قصيدة « فلسفة الثعبان المقدّس » ص 274 .

وتقـدموا لي بـالضحـايـا منهم فـرحين شـان العابـد الاواب (16)

او رجا مغفرة

ما الذي قد اتيت يا قلبي الباكي؟! وماذا قد قلته يا شفاهي
يا الاهي قد أنطق الهم قلبي بالذي كان. . . ، فاغتفر يا الاهي!
قدمُ الياس والكآبة داست قـلبي المتعب الغريب الواهي
فتشظى وتلك بعض شظاياه فسامح قنوطه المتناهي (3)

وظاهرة الغفران تشير الى الوجه الآخر للالاه . وجه الرحمة ، وتلمح الى ديمومة الاقرار بالطاعة . هكذا يلوح ان مصدر ايمان الانسان خوف لا محبة ، وسعي مستمر الى طاعة مؤدية الى سعادة السكون ، ورضى بالقدر الالاهي مجسما في حقيقة الموت الازلية ولغز الوجود كله ، وفي احداث يرى الانسان نفسه بحكم هذا التصور عاجزا عن دفعها . فباحترام الناموس الالاهي متمثلا في المحرمات يحافظ الانسان على النظام وديمومة الحياة . لذا قدر على الانسان ان يسكن ان اراد مصيره خيرا . فسر الحياة محافظة على النظام وسكون .

لذا كان هذا المقدس السائد بحكم هذا التصور يسلب الانسان ارادة الفعل فيه ، والاحساس بالقدرة ، والطاقة على الحركة ، ولكن يهبه في الآن نفسه الاحساس بالامن والطمانينة والسلامة . كما كان ايضا عملا مهما في بناء الواقع البشري (الاجتماعي) ، اذ نتبين من خلال الديوان وخاصة من خلال قصيدة « الثعبان المقدس » ان هيكل الواقع المادي يماثل التصور الذي بينا لبنيَة النظام الكوني . لذلك نرى التناظر قائما بين الالاه والحاكم المستبد من ناحية والمعبود والمحكوم من ناحية اخرى ، فقام الحاكم مقام الالاه واتخذ المعبود منزلة المحكوم وهكذا ارتدت العلاقة الاجتماعية مبنية على طاعة المحكوم العمياء للحاكم الذي استمد بذلك « ألوهية » مخصوصة فيؤتمر بأمره ويقضى

(16) المرجع نفسه .

(17) قصيدة « الى الله » ص 144 .

بقضائه وتجب طاعته وعبادته واضحى ، بهذا الوجه ، السلوك الاجتماعي ، والفعل ، فرديا كان او اجتماعيا منعدم الجدوى والفعالية ، ان خرج عن هذا الاطار خاصة .

لهذا التطابق بين التصور الماورائي والواقع المادي في الحيز الذي حللنا من شعر الشابي دلالتان خطيرتان : فهو من ناحية يعبر عن ان السلوك الفردي اوالجماعي في المجتمع لم يكن بمعزل عن المعتقد الماورائي الشائع والذي يمثله من سماهم الشابي « حماة الدين » (18) . وهو من ناحية اخرى يبين لنا ان الواقع المادي هو ايضا بشكل او بآخر انشاء الاهي وليس انتاجا بشريا كان الانسان مصدره ومحوره وبالتالي المسؤول عليه . فكان ان سلب الانسان فيه قدرته على الفعل الخلاق والحركة ونفيت فيه شدة العزم وباسه ، فارتد سكونا موتا وتذللا فكان في يقظته نائما وهذا المعنى كثير التردد في الديوان ، ونجده على سبيل المثال لا الحصر في قصيدة « الى الشعب » (19) حيث يقول ابو القاسم :

اين عزم الحياة لا شيء الا الموت والصمت والاسى والظلام
عمر ميت وقلب خواء ودم لا تثيره الآلام
وحياة تنام في ظلمة الوادي وتنمو من فوقها الاوهام

كما يقول ايضا في قصيدة « الدنيا الميتة » (20) :

واری نفوسا من دخان جامد ميت كاشباح وراء ضباب

نشأ ابو القاسم في هذا الاطار ، ولا شك انه اثر فيه بوجه من الوجوه ، على الاقل في حضور النفس الديني من خلال رؤيته للوجود ، وتميز المجال الذي يحيا فيه شاعرا بالميسم الروحي ، الا ان تجربته البشرية ، ورهافة احساسه ، وميله الفطري الى الحزن ، وكذلك موت ابيه ، ومرضه وقد لازمه

(18) قصيدة « يا حماة الدين » ص 161 .

(19) قصيدة « الى الشعب » ص 246 .

(20) قصيدة « الدنيا الميتة » ص 270 .

ملازمة ، جعلته مجتمعة يتجاسر بالسؤال ورد في صيغة الشكوى وكانت بذلك بداية الحركة التي وافقت مرحلة الشباب ، التي يطغى فيها القلق ، ويشتد الرفض . وقد تبلورت الشكوى ، وهي متواترة في معظم قصائده وحتى في بعض رسائله في عدة مظاهر لم تتجاوز في البداية التعبير عن الموقف الفردي لتصبح اخيرا افصاحا عن موقف بشري عام هو نتاج نضج التجربة الفردية التي اتسعت ارجاؤها فكانت صدى النفس الانسانية الحرى . وتجتمع كل هذه المظاهر في احساس الشاعر الذاتي بوطأة القدر متجليا في صور شتى ، وهو احساس لازمه طول حياته وساهم بقسط كبير في تكييفها . فقد عاش ضيمهُ ولعله تمرس به وخبره ، فعبر عنه في احدى رسائله بقوله : « ان افكاري مبلبلة مضطربة فان زوجتي مريضة من زمان وهي الآن تحت المعالجة كما ان « جلال » مريض بعينه مرضا اتعبه ولا ادري متى تهادننا احداث الزمان » (21) . وقد اصل هذا الشعور في ذاته تاصيلا موت ابيه فطفق كالطائر المكسور يئن : في قصيدته « يا موت » (22) .

يا موت قد مزقت صدري وقصمت بـالارزاء ظهـري
ورمـيـتـني مـن حـالـق وسخـرت مني اي سخـر

فارتد بذلك شعوره بالامن خوفا ، وبالاطمئنان حيرة خلخلت ايمانه بمقومات المقدس السائد ومصادراته . وانقلب الشاعر في بعض قصائده ، ونذكر على سبيل المثال منها « الى الله » و« شكوى ضائعة » و« فلسفة الثعبان المقدس » يعاتب الالاه لصدوده عنه ، ويؤاخذه لقسوته ، ويتبرم به لسهوه عنه ، في امتداد شعري متناغم ، بلغ به حدود التساؤل عن حقيقة وجود العطف الالاهي الذي يضمن للانسان الامن والحماية ، وعن حقيقة وجود الوجه الآخر للالاه ، وجه الرحمة .

---

(21) توفيق بكار : « مشاركة في دراسة ابي القاسم الشابي » . حوليات الجامعة التونسية ع 2 س 1965 ص 230 والشاهد لمحمد بشروش اورده صاحب المقال تحت عنوان « صفحات من كتاب السنة الاخيرة من حياة الشابي بمناسبة مرور اربعة اعوام على وفاته » .

(22) قصيدة « يا موت » ص 137 .

يا ضمير الوجود يا عالم الارواح يا ايها القضاء الساهي
يا خضم الحياة يزخر في الآفاق في، الترب في قرار المياه
خبروني هل للورى من الاه -راحم- مثِل زعمهم اوّاه
... انني لم اجده في هاته الدنيا فهل خلف افقها من الاه(23)

وهكذا لاح الالاه احادي الوجه ، قسوة محضا ، عمقت شعور الشاعر بالظلم الالاهي . فاحداث الزمان لم تكن نتيجة اثم اقترفه او ذنب ارتكبه وانما هي اسّ من اسس الوجود . تلك هي حدود النظام يسقط معها معنى الغفران ، ويستحيل التوسل ضربا من العبث ، ويفقد حتى العقاب معناه .

واذا سالت : لم الوجود وكله هم مُذِيب
قالت : نواميس السماء قضت وما لك من هروب
آه على قلبي وان شقيت كشقوته قلوب
لم تقترف اثم الحياة وكان ماواها اللهيب(24)

وذاك هو العبد ، روعت منزلته الشاعر ايما ترويع ، فاضحى القدر الانساني بالنسبة اليه ماساة ، وكانما كتب على الانسانية ان تشقى . وانى لها ان تدرك ذلك ، فلقد صاغتها مؤسسات المقدس السائد صياغة حتمت عليها الا تحيا الا في السكون ، ساجدة وكانها لا تجد كيانها إلاّ فيه ، وسعادتها الا به ، فاضحى الفضاء المقدس ، متمثلا في الزوايا ، « مصنعا تصاغ فيه السّخائم » (25) وامسى الناس ، وقد اعتادوا الركوع ، عبيد الحياة « جبلتهم من الشر » (26) واستحال خطاب الامام والقس « ضلالا » (27) . هكذا

(23) قصيدة « الى الله » صص 143 - 144 .
(24) قصيدة « نشيد الاسى » ص 121 .
(25) قصيدة « يا حماة الدين » ص 162 .
(26) قصيدة « ابناء الشيطان » ص 176 .
(27) قصيدة « الدموع » ص 72 .

انتقل الوجود من النظام الى الفوضى ، وانقلبت الحياة صحراء قاحلة ، وسخافة ، والانسان عبدُ الحياة ابنَ الشيطان (28) .

يا صاح ان الحياة قفر مروع ، ماؤه سراب (29)
سخافة دنياكم هذه تائهة في ظلمة لا تحد (30)

بهذا الوجه هوى معتقد المقدس السائد في نظر الشابي ، لانه لا يضع الانسان في مأمن من الحوادث ، اذ هو نتاج عمل ذاتي ، بشري يصبح بمقتضاه العالم عارضا . فانقطعت بذلك وظيفة مؤسساته ، واستحالت حياة الشاعر تهياما روحيا ، وسعيا موصولا لتنزيل ذاته من جديد ضمن نظام كوني اصيل يستجليه « كشيء مغاير كليا للحياة البشرية العادية الدنسة » (31) ويجده انشاء الاهيا محضا ـ وما هو في الحقيقة بذلك لانه اسقاط ذاتي على واقع بشري موضوعي ـ . وكان رحيل الشاعر الدائم بحثا عن وطن . ولقد يستبد به في كل ذلك اليأس ، او قد يعييه ، فيؤوب الى نفسه يشكوها اليها :

ايها الساري مع الظلمة في غير اناة
مطرقا يخبط في الصحراء مكبوت الشكاة
تهت في الدنيا وما أبت بغير الحسرات (32)

وقد تأخذه نشوة الأمل فيطفق منشدا .

اذا طمحت للحياة النفوس فلا بد ان يستجيب القدر (33)

كذا كانت الحركة بشوق طبيعي .

---

(28) قصيدة « ابناء الشيطان » ص 176 .

(29) قصيدة « الى عارف اعمى » ص 115 .

(30) قصيدة « زوبعة في ظلام » ص 256 .

(31) Peter L. Berger : La religion dans la conscience moderne — Essai d'analyse culturelle — traduction de Joseph Feisthaner Edition du Centurion — 1971 p. 146.

(32) قصيدة « الى قلبي التائه » ص 133 .

(33) قصيدة « ارادة الحياة » ص 240 .

يمثل هذا التحول تطورا جوهريا في مواقف ابي القاسم الوجودية رغم ما يمكن ان نجده في الديوان من نوسان ، وتراوح بين هذا الرأي وذاك يعود اساسا الى تبدل الاحوال ذاتية كانت او موضوعية . ويستقطب هذا التحول معنى التمرد وهو ثنائي الابعاد : ميتافيزيقي لفظ من خلاله ابو القاسم مقولات المقدس السائد الماورائية . واجتماعي ، انكر عبره اسس الواقع الاجتماعي بالصورة التي بيّنا آنفا . وقد استحال التمرد ببعديه رفضا وقطيعة قامت بين الشاعر الفرد والمجموعة ، تجلت بالدرجة الاولى في التحرر من قيود سنن المقدس السائد ـ وقد اصبح في نظر الشابي مدنسا ، ومن حدود المعتقد الذي افرغ العقيدة من جوهرها الرباني ، ومضمونها الالاهي ذاك الذي يحفظ لها اشعاعها الروحي . ولئن كانت العقيدة في نظر ابي القاسم فوق البشر فلاننا لا نملكها بل تملكنا . وان كان ذلك كذلك فكل تقنين لها يخلع عنها سِمة الالوهية ، ويخرجها في لبوس البشرية .

ذاك سر من اسرار سموها تصبح معه العبادة روحية صرفا ، وضربا في المسالك الروحية البكر ، وتعريدا عن السبل المطروقة وخروجا عن الامتثالية . هذا التصور جعل الاستاذ توفيق بكار يقول : « والنص (اي محاضرة الشابي التي كان القاها بتوزر بمناسبة المولد النبوي الشريف) علاوة على ظاهرة الاصلاح تلك ـ يجلو لنا ظاهرة اخرى لعلها من خصائص نفسية الشابي ، وهي ذلك الظمأ الدائم الى حياة باطنية عامرة باسمى معاني الروحانية فمن ثم حرصه على تجاوز المظاهر المادية الى ما في الاسلام من روحانية قد تروي غلته » (34) على ان هذه الروحانية وان كانت منبع ايمان الشابي فانها لم تتبلور في الديوان محصورة في اطار التصورات الروحية الاسلامية ـ السنية على الاقل ـ اذ هي بعض من الروحانية التي يصبو اليها الشاعر خاصة وان العقيدة من خلال اشعاره اوسع من ان تحد في دين ، ولقد عاش الشابي كما ذهب الى ذلك الاستاذ توفيق بكار : « في وقت ما من حياته الرومنتيكية كتجربة وجودية

(34) توفيق بكار : « مشاركة في دراسة ابي القاسم الشابي » . حوليات الجامعة التونسية ع 2 س 1965 ص 192 .

وكمذهب ادبي معا » (35) وهذا ما جعله يسعى الى اعادة بناء الوجود خارج اطار البنى الدينية اي في الميثولوجيا عموما ، والميثولوجيا اليونانية خصوصا ، تلك التي يجد فيها الانسان السعادة الكبرى التي قد تكون الاديان قضت عليها ، وتلك التي لا يشعر فيها الانسان بجبروت الالاه ، فتنزل الآلهة الى مصاف الناس ويرتقي الناس الى مصاف الآلهة . ولا غرابة في اللجوء الى الميثولوجيا فهي اطار ملائم يمكن للانسان ان يبني ضمنه فضاءه المقدس ذاك الذي فيه الانفعالات القوية المخصوصة والقادرة على اتخاذ ميسم ديني مميز كالنشوة او الصوفية ، ويتطلب منه صرامة ، وتفانيا مطلقا ، وتضحية عظمى ، غير انه يتضمن قيما مخالفة .

في هذا الحيز اتخذ المقدس مضمونا مغايرا فلم يبق ذلك السكون ولا تلك الامتثالية ، وانما اضحى يرتكز على تاصيل الكيان .

ولسنا في كل ما نذهب اليه ننحو الى اتهام ابي القاسم بالالحاد ، فذاك مذهب لا نقصده ، لعقمه ، وانما ننزع الى ابراز اعماق التحول ، في تصور الاسس التي ينبني عليها المقدس في شعره .

ادّى انفصال تصور ابي القاسم عن مقولات المقدس السائد في طور تجربته الوجودية الى ظهور ثنائية في الديوان تقوم على مقابلة يتجلى قطبها الاول في تواتر كلمات كـ : ظلام ـ ليل ـ شقاء ـ مآسي ـ الموت ـ اثم ـ نكر ، وتلتقي كلها في معنى المدنس ، ويشكل قطبها الثاني طغيان كلمات كـ : نور ـ صباح ـ سعادة ـ جلال ـ حياة ـ طهر . وما ظلت كلها السبل على مضمون المقدس ، وقد انقسم الفضاء تبعا لذلك الى فضاء مدنس متمثل في حياة المجموعة في المدينة قائمة على المقدس السائد .

ماذا اود من المدينة وهي غارقة بمـوّار الـدم المـهـدور
مـا اود من المدينـة وهي لا تـرثي لصوت تفجع المـوتـور

(35) المرجع نفسه ص 179 .

ماذا اود من المدينة وهي لا تعنو لغير الظالم الشرير
ماذا أودّ من المدينة وهي مرتاد لكل دعارة وفجور (1)

وفضاء مقدس هو الغاب يحيا فيه الشاعر متفردا حياة قدسية .

والكون من طهر الحياة كانما هو معبد والغاب كالمحراب (37)

وكذا كان حال ابي القاسم فلئن كان ينزع شعره الى حياة روحية ممتلئة ، صاغها من الفن والجمال والاحلام ، وبلغت به حد المثالية (38) فان حقيقته البشرية كانت تشده الى واقعه الانساني :

« ان ابن آدم في قرارة نفسه عبد الحياة الصادق الايمان » (39)

وذاك ما جعل حياته جهادا مريرا بين امل الفناء نهائيا في رحاب السماء بين اعمدتها ، واثر القوة الغريزية التي تحد من انطلاق الحركة نحو المقدس . فقامت بهذا الوجه في الديوان جدلية بين المدنس والمقدس ، اخرجت الانسان من سكونه المميت الى الحركة الساعية الى الحياة ، ونزلته منزلة جديدة ارتأى فيها علة وجوده ، حتى اضحت لديه منبعا يستمد منه طاقته ، وينفث فيه القوة .

خلقنا لنبلغ شأو الكمال ونصبح اهلا لمجد الخلود (40)

وبلورت معالم الاطر التي سيصاغ فيها هذا المقدس . وهي اطر ثلاثة : اولها الفضاء ومدلولاته باعتباره اطارا سيحاول فيه ابو القاسم ان يؤسس عالما جديدا . وثانيها الزمان ، والمضامين التي سيتخذها في سياق هذا التاسيس

(36) قصيدة « مناجاة عصفور » ص 107 .

(37) قصيدة « فلسفة الثعبان المقدس » ص 273 .

(38) توفيق بكار : « مشاركة في دراسة ابي القاسم الشابي » حوليات الجامعة التونسية ع 2 س 1965 صص 201 ـ 210 .

(39) قصيدة « الاعتراف » ص 257 .

(40) قصيدة « حديث المقبرة » صص 200 ـ 201 .

الجديد . وثالثها وضعية الانسان الجديدة ومنزلته في ضوء هذين الاطارين المحدّدين .

هكذا تجلت هذه الجدلية في الديوان في النوسان بين دنس المدينة ، وحرم الطبيعة ، المتمثل في خروج الشاعر وقد لطخته آثام الحياة من العالم الاول الى فضاء جديد يبحث فيه عن الطهارة ، وهو الغاب . ولم يكن هذا الخروج نهائيا لا اوبة بعده وانما هو غيبة محدودة عن العالم المدنس يرنو من ورائها الشاعر الى ادراك حقيقته الالاهية ومعانقة جوهره الاصيل . فهو اذن حجّ الى الغاب الحرام ، لا بدّ له من احرام . ومفتاح هذا الاحرام القلب ، بصيرة ابي القاسم المبصّرة ، التي تمكنه من ان يفتح لنفسه الظمآى طريقها الى الحق ، ومن ان يحتوي كل شيء ، فيجوب عوالم المطلق كالافاقة لا يقر له قرار . هو الحياة ، عامرة ، طاهرة ، والجوهر الالاهي لا يلج الانسان عوالم الالهة الا به لانه من سِنْخِهَا ، فوق الزمان ، هو «الابد الصغير» .

تبلو الحيــاة فتبليهــا وتخلعهــا وتستجـد حيـاة مـا لهـا قـدم
وانت انت شباب خالد نَضِرٍ مثل الطبيعة لا شيب ولا هرم (41)

ان يقظة الشعور السامي في المحرم تفجر فيه الطاقة على الحلم باعتباره لغة الروح الحقيقية القادرة على فك الرموز الالاهية التي تتضمنها المخلوقات ، فهي اللغة التي توحِي ببقايا قوى الروح الالاهية في الانسان ، تلك التي تمكن من ادراك الرموز الغيبية للموجودات في نشيد حسيّ متناغم اقرب الى فطرة الإنسان ووجوده الاول، يمّحي فيه الشعور بالنسبية وتتجلى فيه يقظة الحس وقد اتصلت بالكون المطلق . فتحررت من سجن وعيها المحدود . لذا كان للخيال دور خطير في اخصاب هذه اليقظة الروحية باعتباره قوة تمكن من تصور متآلف ومتسق لعالم جديد يبدو غريبا للمنطق العقلي ، فهو اذن وسيلة بعيدة الآفاق يبصر بها الانسان ما لا يقدر على ابصاره بعقله .

(41) قصيدة «الابد الصغير» ص 153 .

هكذا يلوح لنا الاحرام بمقوماته الثلاثة : القلب والحلم والخيال ، من الضرورات التي يتهيأ بها المحرم للحج ، فينزع عن نفسه كل اثواب الدنس ويقطع صلاته بواقع ما بقي - وهو على هذه الحالة - الواقع ، لانه نسبي عارض ثم يلج حالا جديدة تتسم بيقظة الروح ، واهتزاز النفس وسعة الخيال ، وهي كلها تحيي الشوق الى الابدية ، والمطلق ، وتفتح ابواب السماء . ذاك هو ابو القاسم في الحال الشعرية جلال الاحرام .

سيمكن هذا الاحرام الروحي ابا القاسم من خوض تجربة دينية جديدة ، من منطلق وجودي طريف تتجلى من خلالها ملامح المقدس الجديد وهياكله وسيكون فضاؤها الغاب . ولسنا نروم في هذا القسم من الدراسة ان نعرج على مدى نجاح الشابي في وصف عالم الغاب واخفاقه في ذلك (42) ، او ان نفحص مظاهر الطبيعة المادية وانما نريد التاكيد على رمزية حضور الغاب ، ففي هذه الرمزية يلوح المقدس ، فيتحوّل الغاب بحكم حال الاحرام من واقع موضوعي محايد الى واقع آخر جديد فوق طبيعي يتجلى فيه الالاه في الاشياء فتكون للاشياء اذاك أبعاد اخرى دون أن تفقد حقيقتها المادية ، ويتخذ الغاب وقد اصبح مقدسا بعد الحقيقة الكونية (43) .

من هذا المنطلق اسّس الغاب ، باعتباره فضاء الآلهة الذي لا يلجه الا المطهرون ، على اهم توابع المقدس وهي السّر والسحر (44) . اما السّر ، فيلوح في قصائد كثيرة نذكر على سبل المثال منها الغاب ، ويَسْتقطبه معنيان : اولا معنى المطلق ، ففضاء الالاه بكر ذو ادغال ومسالك وعرة يروم الشاعر الضرب فيها لاستكشافها ، فلا يقدر على الاحاطة بها . فاذا الغاب فضاء لا نهائي تلفّه الظّلمة الدامسة ويزخر بالاشعة المبهرة« يرتدّ معها البصر حسيرا » وذاك سر الفن الالاهي المعجز .

(42) توفيق بكار مشاركة في دراسة ابي القاسم الشابي : حوليات الجامعة التونسية ع 2 س 1965 ص 212 .

(43) قصيدة « الغاب » صص 264 - 266 .

(44) Peter L. Berger : La religion dans la conscience moderne — Essai d'analyse culturelle traduction de Joseph Feisthaner Edition du Centurion 1971. p. 182.

وجلست تحت السنديانـة واجما ارنو الى الافق الكئيب امامي
فارى المباني في الضباب كانها فكـر بـارض الشـك والابهـام
او عالم ما زال يولد في فضا ء الكـون بين غيـاهب وسدام
وارى الفجاج الدامسات خلاله ومشاهد الوديان والآجـام (45)

وثانيا معنى الصمت : وهو صمت عامر ممتلىء مفكر ، اي انه الموسيقى لا تحدث ضجيجا ولا صدى وانما تذيبهما لتجلو الصمت الحي ، وهو كنه الحياة فكانما كلام الالاه في عظمة الصمت .

واصيح للصمت المفكر ، هاتفا في مسمعي بغرائب الانغام (46)

واما السحر ، فسمة ملازمة للغاب في الديوان وتتجلّى في اكتساب الغاب قوة جاذبة تجعل منه محور الكون . ويفسر هذه الجاذبية حنين الشاعر الدائم الى استمرار الغلاقة بينه وبين الطبيعة باعتبارها حضورا الاهيا ، وكانه في كل ذلك لا يستطيع ان يحيا الا في هذا السحر ، فإنه يهبه الصحو والطهر والحقيقة .

ونسيت دنيا الناس فهي سخافة سكرى من الاوهام والآثام (47)

نتبين من خلال هذه الرؤية ان هذا الفضاء الجديد متميز نوعيا ، عن سابقه ، فلقد اضحى الغاب الفضاء المركزي للكون ومحوره الكوخ (48) احيانا اوالسنديانة احيانا اخرى (49) شأنه في ذلك شان المعابد اوالمساجد بالنسبة الى المقدس الديني . وحضور الشاعر في هذا المحور يجعله ، وهو محرم ، في حال من الادراك الصوفي يتصور معها انه اكتشف الحقيقة المطلقة واضحى بدوره محور الكون ، تجري من حوله الموجودات في افلاكها .

(45) قصيدة « الغاب » ص 264 .
(46) المرجع نفسه ص 263 .
(47) قصيدة « الغاب » 265 .
(48) قصيدة « النبي المجهول » ص 148 .
(49) قصيدة « الغاب » ص 264 .

تمشي حــواليـه الحيــاة كــانها الحلم الجميـلِ خفيفة الاقـدام
وتخرّ امـواج الــزمـان بهيبــة قـدسية في يمّهـا المترامي (50)

ولهذا التصور قيمة وجودية خطيرة . اذ ينم عن موقف جديد ، لابي القاسم استوطن فيه الانسان المحور ليستطيع تبعا لذلك توجيه حياته ، وبالتالي ليؤسسن وجوده الجديد ، وكانما لا يستطيع الانسان ان يحيا العالم الا اذا اسسه ، وبذلك يستحيل الانسان خالقا لعالمه ، الا ان هذا التاسيس لم يكن الا خارج النسبية في المطلق ، لذلك كان مماثلة للانشاء الالاهي للكون ، وبالتالي فان كانت غاية حج الشاعر الى الغاب تأسيس عالمه الخاص وقد اتخذ بعد الحقيقة الكونية ، فانها كانت كذلك عودا بالانسان الى فطرته ، ووجوده الاول ، أيْ في صورته المثلى ، لذلك اضحى الغاب جنة الانسان الضائعة يسعى الى استردادها ، حتى ينهي تماما ذاك التوتر الذي تثيره فيه النسبية ، وهذه الجنة وطنه الروحي الذي شرد عنه .

شردت عن وطني السماوي الـذي مـا كـان يــومـا واجمـا مغمـومـا
شــردت عــن وطــني الجـمــيــل . . . انا الشقي فعشت مشطور الفؤاد يتيما(51)

فامسى يعيش شقاء وتيها تحدّد في ضوئهما معنى الغربة ، اذ هي الغيبة عن الفطرة ، وعزوف عن السمو وعن الارتقاء في سلسلة الموجودات ، وتعريد عن السعادة الحقيقية .

لهذا كان الغاب في شعر ابي القاسم وطنه الروحي رمزا للانسانية من قبل ان تخلق ومن قبل ان يدنسها الاثم ، حيث كان الانسان في صورته الاولى « لبّ هذا الكون » (52) يعيش « فجره القدسيّ » (53) ملاكا فتلمحه تارة

---

(50) قصيدة « قيود الاحلام » ص 169 .

(51 قصيدة « صوت تائه » 117 .

(52) قصيدة « الجنة الضائعة » ص 211 .

(53) المرجع نفسه ص 212 .

شعاعا ، وتارة نشيدنا وتارة اخرى عطرا . هو الحب لم يمسسه رجس ، والحقيقة خالصة من شوائب العرض والحرية لم تقيدها النسبية والفضيلة في صورتها الإلاهية (54) . ولقد كان حجّ ابي القاسم الى الغاب دوما سعيا لمعانقة هذا الكيان الاول وهذه الفطرة الطاهرة ، فترة طفولة البشرية (55) وشوقا دائما للحركة في كون مقدس ، وحنينا ابديا الى المنبع . ولا نذهب في هذا السياق مذهب من عدّ الحنين الى الغاب فرارا من الواقع الى عالم الوهم ، وانما يبدو لنا في الحقيقة حركة ينزع من ورائها الشاعر الى استرداد واقعه ايّام نشأته الاولى بكل قيمه وكانه بهذا العود يروم اعادة صياغة وجوده بما تبقى له من قوى حية كتلك التي كانت له في بداية خلقه . وهكذا يتخذ هذا العود الى الزمن السحيق معنى الولادة ويضحي الانسان تبعا لذلك مزامنا للنشاة الاولى ، وقد تبلور هذا المعنى بجلاء في قصيدة الغاب ، حيث تمثل الشاعر ، وهو في حال احرام ، نفسه آدم تنفث فيه الروح .

فاذا انا في نشوة شعرية ... فيّاضة بالوحي والالهام
ومشاعري في يقظة مسحورة ... . . . . . . . . . . . . . . . .
وسنى كيقظة آدم لمّا سرى ... في جسمه روح الحياة النامي
وشجته موسيقى الوجود وعـ ... ـانقت احلامه في رقة وسلام
ورأى الفراديس الانيقة تنثني ... في مترف الازهار والاكمام
ورأى الملائك كالاشعة في الفضا ... تنساب سابِحَة بغير نظام
واحس روح الكون تخفق حوله ... في الظل والاضواء والانسام
والكائنات تحوطه بحنانها ... وبحبّها الرحب العميق الطامي
حتى تملأ بالحياة كيانه ... وسعى وراء مواكب الايام (56)

ويرمز تمثّل زمن النشأة بالاضافة الى ما سبق الى قابلية الانسان لتجديد قواه من هذا المنبع ، اذ ستمكنه هذه القابلية من اعادة حياته ببعديْها

(54) تجلت خاصة في قصيدة الغاب صص 262 ـ 266 .

(55) قصيدة « الطفولة » ص 88 ـ 89 .

(56) قصيدة « الغاب » ص 264 .

الميتافيزيقي والاجتماعي على اسس مقاربة او مماثلة لنموذج البناء الإلاهي ومن تفجير ارادة الحياة فيه ، ومن تجديد ما قد ابلاه الزمن التاريخي .

بهذا الوجه يكون الزمن المقدس زمنَ حضور الفعل الإلاهي متجليا في الانشاء ، وهو زمن لا يماثل الماضي التاريخي ، اذ هو الزمن الاصلي الذي لم يسبقه زمن آخر . لذا كان اسطوريا يقدر الشاعر على استرداده في حال احرامه فيجعله الحاضر دوما . واذاك يكون متضمنا لمعنى الخلود . فهو زمن طفل ابدا .

فـزمـان الغـاب طفـل ، لاعب عـذب جميـــــل
وزمان الناس شيخ عابس الـوجه ثقيـــــل (57)

ان حياة الشاعر ابي القاسم في الفضاء والزمن المقدسين محدودة اذ ما ان يسترد طبيعته الاولى في طهرها وقوتها حتى يعود بحكم بشريته الى واقعه المادّي ليؤسس حياته من جديد . الا ان الحج الى الغاب بالنسبة الى ابي القاسم ضرورة فبدونه تنتفي صلة الانسان بالمقدس ، ويضحي الوجود مستحيلا وكأن المقدس حبل الحياة الممتد يصلها بالسماء ، ووحي مسترسل ، يقتضي نبوّة تحدث عنها ابو القاسم في قصيدة النبي المجهول (58) وهي ليست نبوة صادرة عن وحي الاهي بالمعنى الديني المتعارف وانما هي نبوة الانسان الفرد وقد ارتقى الى درجة فوق بشرية بحكم ايمانه بعبقريته ويقظة حسّه ، وقدرته على الخلق ، يدعو المجموعة في لغة شعرية الى سعادة ارضية ، وقيم اصيلة ، تلك فلسفة ابي القاسم تؤمن بالفرد الارقى كقيمة قادرة على التغيير والبناء شانه في ذلك شان اهم اقطاب جيله .

ولقد كان التعبير في الديوان عن نبوة الانسان الفرد في اطار قدسي مماثلٍ للاطار الديني او مقارب له . فلقد لازمت ابا القاسم في شعره ، اثناء تأمله ، وصدور العبقرية عنه حالات من الوجد نجدها في اكثر من قصيدة نذكر منها

(57) قصيدة « من اغاني الرعاة » ص 218 .
(58) صص 145 ـ 149 .

« الاشواق التائهة » (59) « وصلوات في هيكل الحب » (60) « وتحت الغصون » (61) ، « نشيد الجبّار » (62) ، « والغاب » (63) ، يستحيل فيها كيان الشاعر المادي الى كيان اصيل يبلغ به اقصى درجات الانتشاء ، يتخيل معها احيانا وكانه امتلك من القوة ما به يكون صفْوا للآلهة او يكاد كما هو الشان في « نشيد الجبار » حيث قام الشاعر مقام بروميثيوس وفي قصيدة « صلوات في هيكل الحب » حيث اصبح حبيب « فينيس » .

هكذا اصبح الشاعر فوق البشر ، يرتوي من المنبع الخالد ، فهو الخلود .

وتملاني نشوة لا تحد كاني اصبحت فوق البشر (64)
روح انا مسحورة في عالم فوق الزمان الزاخر الدوام (65)

فاحيا في ذاته محييات الحياة متمثلة في بذور الالوهية الكامنة فيه . وهذا الوجد هو نشوة الشاعر الشعرية يفيض عنها الوحي والالهام ويتراءى من خلالها الحق والنظام في تناسق عجيب لانشاز فيه .

فاذا انا في نشوة شعرية فياضة بالوحي والالهام (66)
فاذا الكون قطعة من نشيد علويّ منغم موزون (67)

(59) صص 164 ـ 166 .
(60) صص 179 ـ 183 .
(61) صص 241 ـ 245 .
(62) صص 252 ـ 254 .
(63) صص 262 ـ 266 .
(64) قصيدة « اراك » ص 185 .
(65) قصيدة « الغاب » ص 265 .
(66) المرجع نفسه ص 263 .
(67) قصيدة « تحت الغصون » ص 241 .

ولم يبلغ الشاعر درجة الوحي الا بواسطة الفن وقوامه القلب والحلم والخيال (68) . تلك هي عقيدة الشاعر لا ترتكز على القيود ، وتنفي الطقوس نفيا لانها ترفض الامتثالية . لهذا اتخذت العبادة شكل التامل الشعري ، بكل مداه ، فهو صلاة الشاعر يعانق الحياة القدس في خشوع السكون ، حياة الانسانية من قبل ان تخلق ، ويستنطق صمت الغاب الشفاف ، منفردا فاذا هو نشيد الحياة المقدّس يدعو الانسان ليكون .

ورنّ نشيد الحياة المقدّس في هيكل حالم قد سحر
واعلن في الكون : ان الطموح لهيب الحياة وروح الظفر
اذا طمحت للحياة النفوس فلا بد ان يستجيب القدر (69)

يشكل هذا النشيد في الحقيقة كل قصائد الديوان . فبديهي اذن ان يجمعها ابو القاسم تحت عنوان « اغاني الحياة » ، فهي خلاصة تجربة في الوجود وقد استجمع فيها مقومات التاسيس بعد ان كان قد تجلاها اثناء حجّه الى فضائه المقدس بالأبعاد التي كنّا قد بيناها والتي كان قد صاغها في اطار اسطوري اخرج به ، وهو في حال شعرية ، الزمن من اطاره التاريخي الموضوعي لينزله في آن خالد ابدا . هو آن الاسطورة المتجدد على الدوام . على هذا الاساس سيصوغ الشاعر تصوره لنظام الواقع المادّي مطابقا لتصوره الميتافيزيقي وامتدادا له ، وكأن الواقع يستحيل خواء ان فقد هذا الامتداد وسيكون تبعا لذلك بناء الواقع البشري ، مستمدا من نظام الكون زمن النشأة الاولى . وتنزّل بحكم ذلك القيم الاصيلة في الواقع البشري منزلة المقدس لما تتسم به من خلود .

يتجلى هذا المقدس في اركان اربعة .

اولها الحركة ، وهي في الديوان ذاك الشوق الفطري الى الحياة ، وذاك الانجذاب الروحي الى لهيبها ، وذاك الطموح للتسامي بالوجود الانساني

---

(68) انظر هذه الدراسة ص 13 .

(69) قصيدة « ارادة الحياة » ص 240 .

والارتقاء به في سلسلة الموجودات ، الذي يمثل وجه تميز الانسان عن سائر الكائنات ويدفعه الى جهاد يبني به شرفه ويروم به ادراك منزلة الانبياء (70) والآلهة (71) . وهي كذلك « الظمأ الى النور » ، و« الظمأ الى النبع » ، و« الظمأ الى الكون » ينزع بالشاعر الى الخلود . لذلك نجدها تتجسم في ارادة الحياة بالفعل الخلاق ، وفي الاستحالة لا يقر لها قرار ، تلك مسؤولية الانسان الحي يطلب الكمال ابدا . وليست هذه الاستحالة عرضا ، بل هي اسّ من اسس النظام وركن من « نشيد علوي منغم موزون » (72) ركب ايقاعه على جدلية الموت والحياة وتلك هي اخلاقية الطبيعة رمز للتحول المستمر (تحت الغصون) ودلالة على التجدد القائم على قطبي الموت والبعث . وبديهي ان ينزل الانسان بفعل هذا التصور منزلة في الكون جديدة ترتكز اساسا على الحركة المنشئة والفاعلة في التاريخ اي في الواقع البشري لاخارجا عنه ، وهكذا يتخذ المقدس سمة اساسية اذ لم يبق تلك المحرمات التي تضمن سلامة المؤسسات وديمومتها وقرارها (73) - وهو مقدس المعْتَقد السائد - وانما هو ذاك الذي يهددها ويزعزعها ولكنه في الوقت نفسه يجددها ليقيها من الفناء نتيجة ما تلبس بها من أدران على ان هذه الحركة دورية تخضع لسنة التعاقب ، وهي ايضا لولبية لانها نامية ، صعّادة ، لذلك فهي مجددة دوما .

ذاك هو النظام حركة محض ، وكل سكون انما هو الفوضى .
وذاك هو القدر الإلاهي ارادة الحياة ، فان اردت فانت خلجة الحياة .

وثانيها الحرية ، وهي ركن المقدس الثاني لاح في الديوان في تجربة وجودية عاشها ابو القاسم في اقواله الشعرية وتراءت له نفسه من خلالها ضوءا يشيع على الوجود مطلقا لانهاية له .

(70) قصيدة « النبي المجهول » صص145 - 149 .

(71) قصيدة « نشيد الجبار » او « هكذا غنى بروميتيوس » : صص 252 - 254 .

(72) قصيدة تحت الغصون ص 241 .

(73) Gallois Roger : L'homme et le Sacré, Paris 1939 p 129.

ليتني لم أزل ـ كما كنت ـ ضوءا شائعا في الوجود ـ غير سجين (74) .

او روحا محضا تتحرك في الفضاء فكأنها الفضاء ، او سحابا من الرؤى يتهادى فوق الزمان .

كنت في فجرك المغلف بالسحر فضاء من النشيد الهادي (75)
وسحابا من الرؤى يتهادى في ضمير الآزال والآباد

فاذا الحرية خروج مطلق عن النسبية ، وبالتالي لفظ لآدمية الانسان ، يردّ الشاعر الى حال وجوده الاول وحقيقته الجوهرية وكيانه الروحي الأحادي . فالحرية وجود روحي محض .

كذا صاغك الله يا ابن الوجود والقتك في الكون هذي الحياة (76)

ولئن كان هذا الوجه الاول لمعنى الحرية ، فان وجهها الثاني يتبلور في معنى القيد ، وبه تتنزل القضية في بعدها الوجودي الحقيقي المرتبط بالمنزلة الانسانية التي كنا رايناها قائمة في العنصر السابق ، على جدلية الحياة والموت ، والتي ستقوم في هذا السياق على جدلية الروح والمادة .

وانقضى الفجر . . . فانحدرت من الافق الى صميم الوادي (77) .

هكذا استحال الانسان وجودا مثنويا ، واضحى العنصر الحر فيه مكبلا بقيود الجسد تائها في ظلمة مسالكه غريبا ، وارتد بذلك الوجود قائما على قوتين قوة مانعة تشدّ الانسان الى عنصره الترابي وقوة دافعة ترنو به الى عنصره السماوي . ولن يكون اذاك سبيل للحرية غير الموت . . .

غير ان هذه الحرية الميتافيزيقية وان كانت غاية ابي القاسم القصوى فانها لا تتحقق الا اذا كان الانسان واعيا بذاته وباصول الحياة ، فاحيا في نفسه

---

(74) قصيدة « الاشواق التائهة » ص 166 .

(75) المرجع نفسه ص 165 .

(76) قصيدة « يا ابن امي » ص 127 .

(77) قصيدة « الاشواق التائهة » ص 165 .

بذورها ، وجاهد مظاهر السكون فيها ، فكان حركة على الدوام وخروجا عن السبل المطروقة ، بذلك يقع اسقاط التصور الميتافيزيقي على الواقع البشري ويضحي الشعور بالحرية رمزا لاستمرار القوى الإلاهية في الإنسان الموجهة للسلوك والفعل . ولقد تجلت هذه الحرية في الديوان في وجهين : وجه تمثل في التحرر الفكري للشابي الفرد تجاه المؤسسة المقننة للفكر ، بحثا عن نسمة الحياة . اي سعيا الى السموّ ، ويلوح هذا الوجه في كل الديوان عموما وخاصة في قصيدة حماة الدين (78) .

لقد نام اهل العلم نوما مغنطسا فلم يسمعوا ما قد رددته العوالم
ولكن صوتا صارخا متصاعدا من الروح يدري كنهه المتصامم
سيوقظ منهم كل من هو نائم وينطق منهم كل من هو واجم

ووجه ثان اضحى بمقتضاه الشابي الشاعر ، وقد وعى جوهر الحياة نبي الحرية ، او زعيما يدعو المجموعة وقد ضلت الى فك قيودها التي سلبتها اليقظة ، وبذلك يتحول بهذه الدعوة مِنَ الموقف الى التاسيس والبناء ، على الاركان الاصلية المناسبة لجوهر الوجود البشري خارج الاطار الشائع ، ويخرج التصور الميتافيزيقي من حيز الامكان بالقوة ، الى حيز الامكان بالفعل فيكون الخلاص من الحال العرض .

كذا صاغك الله يا ابن الوجود والقتك في الكون هذي الحياه
فما لك ترضى بذل القيود وتَحني لمن كبّلوك الجباه
وتُسكت في النفس صوت الحياة القوي اذا ما تغنّى صداه (79)

وهو في كل ذلك يحاول ان يحقق كيانه السماوي المفقود في الواقع البشري وينزل السعادة الخالدة الى الواقع الارضي . على ان هذه الحرية وان نزلت في الواقع البشري فهي فعل بقي محصورا في حدود الشابي الفرد . اذ هو

(78) قصيدة « يا حماة الدين » ص 161 .
(79) قصدة « يا ابن امي » ص 127 .

تحقيق لحرية فردية عبر تحرير المجموعة . هذا سر من اسرار الجفوة بين النبي وشعبه يردّه الشاعر الى قصور المجموعة عَنْ إدراك كنه الوجود . فهي في حاجة إلى محرّر والى فرد متميز عبقري يخرجها من سجن الموت الى حركة الحياة ، وذاك هو الفعل المحرّر ، المطهّر من الدنس والمؤسس للكيان الكامل ، والذي به يطلب الشاعر طريقه الى الخلود والى الحرية السرمدية . كذا ينزّل الشاعر الفرد في المجموعة منزلة الروح في الجسد . فهو قوى الحرية فيها ، وقوى الحياة . هو الانسان وقد سما فوق البشر .

ايها الشعب انت طفل صغير لاعب بالتراب والليل مغس
انت في الكون قوة لم تَسسها فكرة عبقرية ذات باس
انت في الكون قوة كبلتها ظلمات العصور مِن امسِ امس

. . . . . . . .

هكذا قال شاعر فيلسوف عاش في شعبه الغبي بتعس
جهل الناس روحه واغانيها فساموا شعوره سَوْمَ بخس
فهو في مَذهب الحياة نبي وهو في شعبه مصاب بمسّ (80)

وثالثها الحب ، وهو مضمون حاضر في الديوان في قصائد شتى نذكر على سبيل المثال منها « تونس الجميلة » (81) و« الجمال المنشود » (82) و« طريق الهاوية » (83) و« صلوات في هيكل الحب » (84) و« أراك » (85) و« قلب الام » (86) و« الساحرة » (87) و« ذكرى صباح » (88) و« تحت

(80) قصيدة « النبي المجهول » ص 147 .
(81) صص 24 ـ 25 .
(82) صص 157 ـ 158 .
(83) صص 139 ـ 160 .
(84) صص 179 ـ 183 .
(85) صص 184 ـ 185 .
(86) صص 190 ـ 195 .
(87) صص 206 ـ 208 .
(88) صص 226 ـ 228 .

الغصون » (89) و« حرم الامومة » (90) . ويقترن اساسا بالقلب خلجة الحياة في الانسان ، وخفقة القلب للحياة . لذا كان الامل الدافع للتسامي والعنصر المطهّر الذي يخرج الروح من الظلمة الى النور ، فيتراءى له جمال الوجود السامي في جمال الانثى البكر لم يمْسسها بشر ، وقد تعرّت من اثواب الاثم ، فهي زهرة الحياة وزينة الوجود . وذاك الشذى العبق الذي لا تطيب الا به الحياة ويستحيل بدونه الوجود قبرا .

يا عذارى الجمال والحب والاحلام بـل يـا بـهـاء هـذا الـوجـود
خلق البلبـل الجميـل ليشـدو وخـلـقـتـن لـلـغرام الـسـعـيـد
والوجود الـرحيب كالقبـر لولا ما تجلين من قطوب الوجود (91)

هذه الانثى حورية الفردوس ، وهذا الحب انشودة الملأ الاعلى ، وترنيمة الابد ، وهو براءة الانسان طفلا . هكذا يرفع الشابي الحب الى حقيقته السماوية ، وعنصره السّامي الاصيل ، فاذا هو عقيدة في الحياة تصوّرت له في فينيس ربّة الجمال عند اليونان ، ويرفع بالتالي المرأة الى مرتبة الآلهة . فلم تبق رمز الخطيئة البشرية ، وانما العنصر المخصب للحياة ، والحب في صورته الإلاهية على الارض .

يـا لهـا من طهـارة تبعـث التقـديس في مهجـة الشقـي العنيـد
اي شيء تراك ؟ هل انت فينيس تـهـادت في الـورى من جـديـد
ام ملاك الفردوس جاء الى الا رض ليحيى روح السلام العهيد(92)

هكذا اضحى الحب روح الكون وروح السلام وعبادة دائمة تشد العبد الى السماء وترتد معها العلاقة بين الانسان والالاه قائمة على الاتحاد . فالالاه

---

(89) صص 241 ـ 245 .

(90) ص 267 .

(91) قصيدة « طريق الهاوية » ص 159 .

(92) قصيدة « صلوات في هيكل الحب » ص 179 .

محبة صرف ورحمة محض ، تسقط معها فلسفة الثعبان المقدس التي يرتكز عليها المقدس السائد .

فالالاه العظيم لا يرجم العبد اذا كان في جلال السجود (93)

ان الحب بهذا المعنى طاقة الطموح في الانسان تدفعه دفعا الى الفن والجمال والطهر والمطلق ، وترفعه الى اس الوجود وقمة الادراك ونشوة العبادة في غير تضرّع ، ولا خضوع ، فاذا هو مناجاة في غير تذلل ، وسكر للروح معربد تكون معها الغيبوبة ، تعرج بالانسان الى السماوات العُلَى ولعله الحب يطلب فلا يدرك .

وانتشت روحي الكئيبة بالحب وغنت كالبلبل الغريد
انت تحيي في فؤادي ما قد مات في امسي السعيد الفقيد
مِنْ طموح الى الجمال ، الى الفن الى ذلك الفضاء البعيد
. . . . . . . .
يا ابنة النور انني انا وحدي من راى فيك روعة المعبود
فدعيني اعيش في ظلك العذب وفي قرب حسنك المشهود
عيشة للجمال والفن والالهام والطهر والسنى والسجود
عيشة الناسك البتول يناجي الرب في نشوة الذهول الشديد (94)

ولئن كان الحب قد تشكل في الديوان أساسا في الانجذاب الى الانثى سواء كانت في صورة المرأة بكرا ، او الأم وقد طهّرها الوضع ، فلأنه يرمز الى عنصر الخصب في الحياة ، يستحيل بدونه الوجود قحطا . لذلك كانت العلاقة جلية بين الانثى الام وطفلها من ناحية وبين الارض والانسان من ناحية اخرى .

---

(93) المرجع نفسه ص 183 .

(94) قصيدة « صلوات في هيكل الحب » صص 180 - 181 .

هو قلب امك ، امك السكرى باحزان الوجــــود
سيـظل يعبد ذكـرياتـك : لا يمـل ولا يميــل
كالارض تمشي فوق تربتها المسرة والشبـــاب (95)

فانجذاب الانسان الطفل للانثى الام من سنخ شوق الطفل الانسان لأمه الارض ، هكذا يخرج الشابي الحب من سياقه الاول ليضعه في سياق جديد يتجلى في العلاقة العضوية التي تشدّه بالارض ، فهي المرضع . وان كانت هذه العلاقة متمثلة في لبن امه الارض يسري غذاء في جسمه ، مادية صرفا ، فانها قد استحالت علاقة روحية بحكم استحالة هذا الغذاء متمثلا في الطبيعة الى طاقة روحية محيية ، مخصبة لِروح الانسان ، كذا نزّل الشابي الحب ببعده الميتافيزيقي في الواقع البشري الذي يعيش وقامت الارض الطبيعة مقام الجنة المفقودة ، والوطن الذي شرد عنه (96) . ولقد كانت هذه الارض في ديوان اغاني الحياة تونس ، بوجهها الخصب وهو الطبيعة والوطن ، وبوجهها المقفر وهو المدينة ، تلك التي يسعى الشاعر الى اخراجها من الفوضى الى النظام ومن الموت الى الحياة ومن الوجود المدنس الى الوجود المقدس بالحب . هكذا كان الحب ميتافيزيقيا وركنا مخصبا حيويا في الواقع البشري .

ورابعها الفضيلة وهي تاج الحركة والحرية والحب ، هي الحقيقة مطلقة ان بلغها الانسان استحال ايمانا مبصرا بالانسان ، وهي غاية الوجود البشري القصوى ، ونهاية الكمال ، وهي الدرجة من السمو تتأله فيها الافكار فتصبح طهرا محضا وجمالا صرفا وحبا مطلقا ، ويكون فيها الانسان فوق الحياة والموت والكون ، كلية هذا الوجود وحقيقته الجوهرية .

ونسينـا الحياة والمـوت والكون وما فيه من منى ومنون (97)

---

(95) قصيدة « قلب الام » ص 194 .

(96) قصيدة « صوت تائه » ص 117 .

(97) قصيدة « تحت الغصون » ص 245 .

ولقد شدّت الفضيلة في الديوان الى الفن ، باعتباره وسيلة الترقي الروحي المطهّرة للرّجس في الانسان ، لذا كان الدافع اليها العبقرية ، الكامنة في الفرد والمحيية لملكات الانسان الفطرية التي تخصب فيه طاقة الخيال المبصر ، وقوة الشعور الحي. وبديهي الا تكون الفضيلة عندئذ معطى عقليا. فشتان بين الحقيقة الوجودية يعقلها العقل والحقيقة الوجودية وقد تدثرت عاطفة ، تصبح بمقتضاها صنو الحياة ان لم تكن جوهرها . هكذا لم تبق الفضيلة نظاما اخلاقيا ، وتقنينا سلوكيا ، وانما انجذابا شعوريا للحياة يهب الانسان علة وجوده ، ويدفعه الى الجهاد ليَكْتَمل ، وفعلا مطهرا يعرج بالانسان الى وجود سام فيكون فوق البشر ، ملاكا ، او نبيا . وهذا ما يجعل الفضيلة في الديوان قيمة فردية ـ لا يدركها الامن كانت القوى الالاهية فيه حية متجلية في العبقرية ـ ذات امتداد انساني ، اساسه مصدر العبقرية الواحد وهو الالاه . وطبيعي ان يتحول تبعا لذلك الشاعر وقد عاش الفضيلة في حالات احرامه ، ونشوته الروحية عبر الفن ، الى الارض ملاكا يبشّر بما كان قد اوحت له به ذاته الفنية السامية ، ويدعو الانسان الى السمو (98) . بهذا الوجه يكون اساس الفضيلة ، وجدانا ، وفعلا .

هذه هي اسس المقدس من خلال انجيل (99) ابي القاسم اغاني الحياة ، واركان عقيدته المقدسة تلك التي فتح بها طريقا بكرا في حياته فكانت اصيلة كبعض الشعر الذي صاغها فيه تظنه لغوا ووحي الشياطين ، وما هو الا الحقّ تراءى لك الوهم. وكانما الحق لا يجلو الا اذا تدثر الشعور ودلجت به اكوان الفن، فأخرجته في سحر الشعر، يأخذ الالباب . ذاك هو الشعر لغة الرسالة الحية ووحي مقدس من الانسان إلى الإنسان ، يحيي الحياة ، وتصبح

(98) هذه الدعوة تتجلى في قصائد متعددة نذكر على سبيل المثال منها : « النبي المجهول » ، « ارادة الحياة » ، « الى الشعب » ، « نشيد الجبار » . . .

(99) استعمل ابو القاسم هذه الكلمة في قصيدة « الساحرة » في قوله :

تلك يا فيلسوف ، فلسفة الكو ن ووحي الوجود هذا قديمه
وهي انجيلي الجميل فصدقه والا . . . ، فللغرام جحيمه . .

بدونه كل عقيدة خلاءا بَلقعا لا حياة للقلب فيها ، لذا كان للشعر لدى ابي القاسم كيان مقدس وللشعور دور أصيل في اذكاء الشوق الى الحق . كذا لا يكون المقدس الا شعرا ولا يكون الشعر الا مقدسا .

هكذا ردّت هذه التجربة الوجودية في الشعر ابا القاسم الى ذاته ، بشكل جذري جرّد بمقتضاه العالم من كلّ طابع مقدّس اصولي . ولم تكن نيّته في ذلك اخلاء الكون من كل حضور الاهي ، وانما التاكيد أساسا على عظمة الالاه وسموّه ، من خلال انفتاح الانسان الروحي طليقا على الكون ، عبر الطبيعة ، تلك القرينة التي شدت الشاعر الى المقدس ، باعتبارها متضمنة للوحي الإلاهي ، تنطق عنه . هكذا يتبلور المقدس في حيز مغاير للمقدس السائد ، فلاح بذلك اقرب الى التجريد ينحو به الشاعر الى ذاتية - وان كان يرى في ذاته الانسانية - واضحى متعلقا بالمضامين لا بالذوات ، وهو مقدس يعزل الفرد فيجعله وحيدا تجاه الالاه يعبده من غير طقوس ، بذلك الدفق الروحي ، وهذا ما نفث في الديوان النفس الصوفي . ولقد أمسى أيضا موقف ادراك شعوري يهتم بالسلوك الباطني والوحي اكثر من اهتمامه بالشعائر . لذا كان التامل الشعري قوام هذا المقدس وقمة العبادة فهو يوحي باللانهاية وبالابدية وهما من صفات الالاه . ولقد نزّل هذا المقدس الانسان في الوجود منزلة المحور من الدائرة ، فهو الفاعل في التاريخ . أمّا الالاه فنزّل قبالة هذه الدائرة ، فهو فاعل في الكون . على ان الصلة بين القطبين هي الطبيعة . بهذا التصور ستتأسس الحياة بالضرورة على الحركة الخلاقة والجهاد المستمر ، وكأن الإنسان لا يستطيع ان يحيا الا في استحالة ترهقه أحيانا ولكنه يحنّ معها الى الفناء .

بهذا الوجه لا يلوح ديوان اغاني الحياة تاسيسا في الشعر فحسب ، وانما ثورة على مِقدس المؤسسات السائد ، وعلى التقاليد الروحية التي اضحت اشكالا خاوية افرغت من مضامينها السامية السرمدية ، وهي ثورة ، اخرجت مفهوم المقدس من اطاره الديني التقليدي الى اطار انساني ارحب اصبحت بمقتضاه العقيدة اعظم من ان تحد بقيود الوحي والدين ، واستعاضت قيم

المقدس السائد بقيم جديدة افرزتها تجربة ابي القاسم الروحية المتميزة وصيغت في اطار ديني كساها جلال القدسية . ولا شك ان هذه الثورة تندرج ضمن اطار موضوعي اوسع . . .

**الباجي القمرتي**

# معنى الأخوة والصداقة في النثر العربي
# (من الجاهلية الى أواسط القرن الثالث)

بقلم : صالح بن رمضان

لا يخلو مجتمع انساني ، على وجه البسيطة ، من روابط تَصل بين أفراده ، وتحدّد ملامح الحياة الاجتماعية فيه ، ومن البديهي أنْ يكون رابط الأخوّة أهم رابط ينشأ بين الأفراد والجماعات . فالأخوة تعني ، في مدلولها الأوّل ، علاقة التماسك والتآزر بين مجموعة من الأفراد ، تنتسب إلى أب واحدٍ أو قبلية واحدة .

غير أنّ الأخوّة اكتسبت مدلولا ثانيا ، وأصبحت تعنى رابطة الصداقة ، فقد جاء في اللسان : « الأخ قد يكون الصديق والصاحب ، ويقال للأصدقاء وغير الأصدقاء إخوة وإخوان » (1) .

والصداقة رابطة وجدانية تنشأ بين أفرادٍ لا يجمع بينهم نسبٌ في الولاة ، وهي علاقة اجتماعية تؤسس على قيم مثلى ، يُقرّها المجتمع ، ويدين بها .

ويساعد على استحكام صلة الصداقة واستمرارها ما يحدث بين الأفراد من تفاعل وجداني وفكري ، وما يجمع بينهم من اتفاقٍ في الخلق ، ومن تشاكلٍ في السلوك . فكلّما كان التواجد بين الأصدقاء أعمق كانت الصداقة أمتن وأبقى .

(1) لسان العرب ، ط بيروت . 1956 ، ج 14 ، ص 20 ، 21 .

وقد تطرّق الأدب العربي القديم الى موضوع الصداقة ، فاهتم به الشعراء والناثرون على السواء . وقد لاحظنا أنّ الصداقة أصبحت منذ أوائل القرن الثاني للهجرة موضوعًا أدبيا تُؤلف فيه كتبٌ ورَسائلُ مستقلة . ولاحظنا كذلك أنّ التأليف في هذا الموضوع مرّ بمرحلتين كبريين : تمثّل الأولى مرحلة نشأة الحديث عن الصداقة في النثر العربي ، وتأسيس الكتابة فيها مع عبد الحميد بن يحي الكاتب وعبد الله بن المقفع ، والجاحظ وابن قتيبة.

وتمثّل المرحلة الثانية مرحلة الأزمة التي عرفتها هذه الرابطة الاجتماعية في مجتمع القرن الرابع . وقد عبّر عنها أبو حيان التوحيدي في تأليفه الشهير « الصداقة والصديق » .

وسنقتصر في هذا البحث على دراسة مفهوم الصداقة أو الأخوّة في النثر العربي إلى أواسط القرن الثالث (تاريخ وفاة الجاحظ) . وسنسعى إلى إبراز العوامل الاجتماعية والثقافية التي أدّت إلى استقرار هذا المفهوم ، وتبلور القيم المتصلة به . وسنبحث أخيرا عن قيمة التأليف في الصداقة من الناحيتين الأدبية والحضارية .

## I) الأخوّة والصداقة في النثر الجاهلي :

لم يكن للصداقة في المجتمع الجاهلي مكانة ذات بال ، ولم تنشأ بين الأفراد علاقات خاصة يمكن أنْ ننعتها بأنها صداقات . فقد كانت الحياة الاجتماعية ، في العصر الجاهلي تخضع للنظام القبلي ، وكانت العلاقات الإنسانية تُبنى على أساس الرابطة الدمويّة ، داخل القبيلة ، وعلى أساس التحالف والجوار ، خارجها . وكان وجدان الفرد يذوب في هذا البناء الاجتماعي ، فنرى الجاهلي يسخّر طاقاته الشعورية والمادية لنصرة القبيلة ، والوفاء لأبنائها .

ولئن كان النظام القبلي يدين بمجموعة من القيم الإنسانية تتجاوز الرابطة الدموية ، كالكرم ، والوفاء ، والإغاثة ، فإنّه يرمي بالمحافظة على هذه

القيم ، إلى تنظيم الحياة الاجتماعية بين الجماعات التي كانت تعيش في بلاد العرب آنذاك ، ويسعى بها إلى تحقيق أمن القبائل ، واستمرار بقائها .

ولئن حدّثنا الشاعر الجاهلي عن علاقاته بالنديم والصاحب في مجلس الخمر ، وبالرفيق في السفر ، وبالخليل في الوقوف على الأطلال ، فإنّ هذه العلاقات ترتبط بظروف مخصوصة ، ولا تفي بمعنى الصداقة .

فليس بغريب أنْ تقوم الروابط الوجدانية ، في هذا المجتمع على مفاهيم عصبية ، وليس بغريب كذلك أنْ يخضع التماسك بين الأفراد لمنظومة القيم القبلية ، وأنْ تكون الأخوّة في الولادة والنسب أقوى الروابط الاجتماعية ، وأشدّها تأثيرا في حياة الجاهلي .

وقد دعا الجاهليون في أمثالهم وحكمهم الى التمسّك بهذه الأخوّة ، فعبّرت هذه الأقوال المأثورة عن تعلّق الضمير الاجتماعي برابطة الأخوّة في الولادة تعلّقا شديدًا .

ونقتصر في هذا السياق على ذكر صنفين من هذه الأقوال هما :

1) الأمثال : وهي أقوال مأثورة ، « يرتبط كلّ واحد منها بحادثة مخصوصة » .

ويصاحب المثلَ قصّة ، أو خبر يُفسّره ، ويمكّن الناس من استعماله في سياقات شبيهة بالسياق الذي ضُرب فيه لأوّل مرّة (2) .

وقد رافقت بعضَ الأمثال قصصٌ تشيد بالأخوة ، وتصف نماذج من أخلاق الجاهليين تبرز فيها نصرة الأخ لأخيه ، نذكر منها قولهم :

« إنَّ أَخِي كَانَ مَلِكِي » (3) . فهذا المثل يُنسب إلى رجل اسمه أبو حَنَش الثعلبي ، قتل شرحبيل عمُّ إمرىء القيس أخاه ، وأراد أنْ يعطيه دية ، فأبى ، فقال له : أملكا بسوقةٍ ؟ فقال أبو حنش : إنّ أخي كان مَلكي .

(2) هذا التعريف مستوحى من دروس التبريز التي ألقاها الأستاذ محمّد اليعلاوي ، بكلية الآداب ، تونس 1982 ـ 1983 ، وهي في الأمثال والحكم .

(3) انظر : الميداني ، مجمع الأمثال ، ط 2 ، بيروت د ـ ت ، ج 1 ، ص 59 ، 60 .

2) أقوال مأثورة واضحة المدلول : ترد هذه الأقوال كذلك في سياق قصصي ، يُبرز مدى تعلّق الجاهليين بصلة القرابة والنسب . غير أنّ العبارة المثلية نفسَها تصرّح بالمعنى ، فلا يحتاج السامع الى جهد فكري كبير كي يقف على القيمة الأخلاقية التي تشيد بها . وذلك كقولهم : « مِنْكَ أَنْفُكَ وَإنْ كَانَ أَجْدَعَ » (4) وقولهم : « إذَا عَزَّ أَخُوكَ فَهُنْ » (5) ، وقولهم : « إذا حزّ أخوك فَكُلْ » (6) .

غير أنّ الذي يطالع كتب الأدب وكتب الأمثال يلاحظ أنّ أصحابها يوردون مجموعة من الحكم والأقوال المأثورة يتجاوز فيها معنى الأخوّة المفهوم الجاهلي ، فهي أقوال تعطي الأخوة معنى جديدًا يتجاوز التصوّر القبلي ، ويمهّد لظهور مفهوم الصداقة . ونذكر منها قولهم : « إنّ أخاك من آساك » (7) وقولهم : « أخوك من صدقك النصيحة » (8) .

كما نسب الرواة إلى أكثم بن صيفي حِكما عديدة ، فيها ذمّ صريح لرابطة الأخوّة في الولادة ، وتفصيلٌ للروابط التي تصل بين أفراد ، لا يجمعهم نسبٌ واحدٌ . فهو يقول : « رُبّ بعيد أقرب من قريب ، والقريب من قرُب نفعُه ، ورُبّ غريب ناصح الجيْب ، وابن أمٍّ متّهم الغيب » (9) .

إلا أن توثيق هذه الأقوال غير دقيق : فبعضها مجهول المصدر وبعضها يُنسب الى شخصين مختلفين في آنٍ . فحِكَمُ أكثم بن صيفي منسوبة كذلك إلى بزرجمهر الفارسي (10) . وهو أمر يجعلنا لا نطمئن الى دراسة مفهوم الصداقة في الجاهلية من خلال هذه المادة الأدبية .

---

(4) المصدر نفسه ، 330/2 .
(5) المصدر نفسه ، 33/1 .
(6) المصدر نفسه ، 73/1 .
(7) مجمع الأمثال ، 99/1 .
(8) انظر : ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ط 2 ، القاهرة 1952 ، ج 3 ، ص 77 .
(9) المصدر نفسه ، 76/3 .
(10) المصدر نفسه .

## II معنى الأخوّة في القرآن :

أعطى القرآن الكريم معنى الأخوّة بعدًا جديدًا ، فأضاف إلى معنى الأخوّة في الولادة ، معنى الأخوّة في الدين أو الانتماء الى رابطة روحيّة عقدية واحدة . واستعمل صيغتي الأخوة والإخوان للدلالة على معنى الأخوة في الولادة كما استعملها للدلالة على معنى الأخوّة في الدين . فقال تعالي في السياق الأوّل : « فَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ » (11) . وقال : « لَيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ ، وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ، وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ حَرَجٌ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْبُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ ، أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ » (الآية 12) .

وقال تعالى في السياق الثاني : « إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ، وَٱتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ » (13) . وقال كذلك : « اُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ، فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ ، فَإِخْوَانُكُمْ فِي ٱلدِّينِ » الآية (14) .

وقد أشار القرآن الكريم إلى دور الاسلام في تطوير مفهوم الأخوّة وفي تأسيس روابط وجدانية واجتماعية جديدة ، فقال : « وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا ، وَلَا تَفَرَّقُوا ، وَٱذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا » الآية (15) .

ودعا الى الحدّ من تاثير الرابطة الدموية في شعور الفرد وأخلاقه وسلوكه ومصيره ، قال : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ ، إِنْ اُسْتَحَبُّوا ٱلْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » (16) .

(11) يوسف 58 .
(12) النور 61 .
(13) الحجرات 10 .
(14) الأحزاب 5 .
(15) آل عمران 103 .
(16) التوبة 23 .

لقد أسهم مفهوم الأخوّة ، كما ورد في القرآن الكريم ، في تطوير هذه الرابطة وتوسيع مدلولاتها ، فأصبحت العقلية الاجتماعية قادرة على تصوّرروابط وجدانية خارج حدود القبلية . وآكتسبت الأخوّة شيئا فشيئا أبعادًا جديدة اقتربت بها من معنى الصداقة .

## III عوامل نشأة الصداقة وتطوّرها :

إنّ الصداقة قيمة من القيم المثلى يتواضع عليها أفراد المجتمع ، ويعملون على تحقيقها في حياتهم الخاصّة . لذلك ، فإنّ نشأتها وتطورها لا يتمّان بمعزلٍ عن تطوّر سلّم القيم الاجتماعية بصورة عامّة . فما الصداقة الا عنصر في نظام أخلاقي قِيمي متكامل . وتتأثّر الصداقات بالوسط الاجتماعي الذي تنشأ فيه فتنمو وتستمرّ ، أو تفتر وتتلاشى .

وقد نشأت الصداقة في المجتمع العربي الإسلامي ، وتطوّرت نتيجةَ التحوّلات الحضارية الكبرى التي عرفها هذا المجتمع منذ ظهور الاسلام .

ولئن استمر تأثير النظام القبلي في عقلية الجمَاعة ، فإنّ مشاغل المجتمع الجديد ، ومثله الأخلاقية ، ورؤاه الفكرية أقرّت بين الأفراد انماطًا من العلاقات جديدةً ، وأوجدت بينهم روابط انعدمت في الحياة القبلية .

وعمل الأدب النبوي وأقوال الخلفاء وتعاليمهم على تغيير طرق التعامل بين الأفراد والجماعات ، وعلى إرساء مفهوم جديد للآداب الاجتماعية ، وللروابط الأخلاقية والوجدانية . يقول الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور متحدّثا عن تطوّر معنى الأخوّة ، بعد ظهور الإسلام : « فلا جرم أنّ الأخوّة أصبحت رابطةً بين المسلمين أينما كانوا من الأقطار ، وقد بطلت بها عصبيات ثلاث كانت من أسباب الجمع والتفريق في العرب وغيرهم وهي : النسب ، والحِلف ، والوطن . إذ كانوا في الجاهلية لا يجدون سبيلا إلى التعاضد والتناصر إلّا بإحداها . فأمّا عصبية النسب فبطلت بصريح قول النبي صلى اللّه عليه وسلّم « ما بال دعوى الجاهلية ، دَعُوها فإنّها منتنة » . وأمّا الحلف

د بطله حديث جبير بن مطعم في صحيح مسلم ، قال رسول اللّه « لا حلف في الإسلام وأيما حلف في الجاهلية لم يزده الأسلام إلا شدّة » وأمّا عصبية الوطن فأبطلها قوله صلّى اللّه عليه وسلم « تجد المسلمين في تراحمهم وتوادّهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » (17) .

وتواصل هذا التحوّل في الروابط والعلاقات فتعدّدت مظاهره بتعدّد المذاهب السياسية والدينية ، والمدارس الفكرية واللغوية . فانتمى الناس إلى فرق سياسية دينية كالشيعة والخوارج ، وغيرهما ، وإلى مدارس كلامية كالمعتزلة ، وإلى مدارس لغوية كمدارس النحو .

وأفرز النظام الاجتماعي طبقات سياسية ومهنية عديدة ، كطبقة الكتّاب ، والحجّاب ، والجند ، والتجار ، والصيارفة والورّاقين وغيرها كما نشأت فيه أوساطُ جديدة يلتقي فيها الناس كمجالس الأدب والمناظرات (18) .

لقد أثرى هذا التحوّل وسائل التواصل بين الناس ، وأعطى الفرد منزلةً في حياة الجماعة ، ومكّنه من صياغة تصوّر جديد للروابط الاجتماعية ، في أبعادها الفكرية والوجدانية والأخلاقية .

وإذا بحثنا عن صدى هذا التحوّل في النثر العربي فإنّنا نستطيع أنْ نترسمّه في نوعين من الأشكال النثرية ، هما النثر الشفوي ، والنثر المكتوب .

---

(17) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، تونس 1979 ، ص 120 .

(18) تبرز في هذه المجالس العلاقات الوجدانية التي كانت تجمع بينالناس .
جاء في العقد الفريد : « وقال محمّد بن يزيد النحوي : أتيت الخليلَ فوجدته جالسا على طنفسة صغيرة ، فوسّع لي ، وكرهت أنْ أضيق عليه ، فأنقبضت فأخذ بعضدي ، وقرّبني إلى نفسه ، وقال : إنّه لا يضيق سَمُّ الخياط بمتحابّيْن ولا تسع الدنيا متباغِضَيْن » العقد الفريد ، الطبعة المذكورة أعلاه ، 316/2 .

## IV معنى الأخوّة والصداقة في النثر الشفوي :

إنّ التعبير عن القيم المثلى والمعاني الأخلاقية في النثر الشفوي ، يعكس تصوّر ضمير الجماعة لها ، وإحساسه بها . وتزداد هٰذه القيم والمعاني انتشارا في الناس ، بقدر ما تتعدّد مصادر هذا النثر ويكثر قائلوه .

وتتضمن كتب الأدب مادّة أدبية غزيرة قيلت في موضوع الصّداقة ، وصيغت في أشكال تعبيرية مختلفة كالأقوال المأثورة ، والخطب ، والوصايا ، والمحاورات . وهي منسوبة إلى أصحابها منذ عهد الخلفاء الراشدين إلى أواخر القرن الثالث .

فقد أخذ معنى الصداقة في أقوال الخلفاء الراشدين بعدًا عمليا تعليميا . فكان حديثهم عنها يرمي إلى نشر آداب المعاملة بين الناس ، يقول عمر بن الخطاب : « ثلاثٌ تُثبِتُ لك الودّ في صدر أخيك : أنْ تبدَأَهُ بالسّلام ، وتُوسِّع له في المجلس ، وتدعوه بأحبّ الأسماء إليه » (19) .

ويرمي كذلك إلى إعانة المخاطَبين على اختيار الصديق الأمثل وفق معايير أخلاقية وسلوكية ، يقول علي بن أبي طالب في وصية لابنه الحسن : « يا بني إيّاك ومصادقة البخيل فانه يَبعدُ عنك أحوج ما تكون إليه . وإيّاك ومصادقة الفاجر فإنّه يبيعك بالتافه ، وإيّاك ومصادقة الكذّاب فإنّه كالسراب يقرّب عليك البعيد ، ويُبعد عليك القريب (20) .

واقتضى الهدف التعليمي التوجيهي أنْ يُصاغ معنى الأخوة والصداقة في أسلوب حكمةٍ يَجمع بين المعنى الواضح والعبارة الموجزة يقول الأحنف بن قيس (ت 72 هـ) : « خيرُ الإخوان إن استغنيتَ عنه لم يزدك في المودّة ، وإن احتجت إليه لم ينقصك منها ، وإن كوثِرت عَضَدَك ، وإن استرفدت رفدك » (21) .

(19) العقد الفريد ، 311/2 .

(20) نهج البلاغة ، ط مصر ، د . ت . ج 2 ، ص 147 .

(21) العقد الفريد ، 304/2 .

غير أنّ البعد العملي في هذه المادة الأدبية لم يمنع قائليها ، وخاصّة المتأخرين ، من اعتماد أساليب فنية عديدة ، يُخرجون فيها المعاني التعليمية ويعبّرون بها عن المضامين الأخلاقية : « قال رجل لمطيع بن إياس : جئتك خاطبا مودّتك ، قال قد زوجتكها على شرط أنْ تجعل صَدَاقها ألاّ تسمع فيّ مقال الناس » (22) .

وقد اعتمد بعضُهم أسلوب السجع ، وهو فنّ يساعد القول على أنْ يُحفظ وينتشر في الناس . يقول شبيب بن شيبة (ت 170 هـ) « إخوان الصفاء خيرُ مكاسب الدنيا ، هم زينةٌ في الرخاء ، وعدّةٌ في البلاء ، ومعونةٌ على الأعداء » (23) .

## ٧) صدى مفهوم الصداقة في النثر المكتوب :

تكشف لنا بعض الفنون الأدبية النثرية التي بدأت ملامحها تتحدّد في العصر الأموي عن بداية تأثير الروابط الوجدانية في التعبير الأدبي المكتوب . فقد نشأ في هذا العصر فنّ نثري اصطلح على تسميته « بالإخوانيات » . وهي رسائل قصيرة يتبادلها الأصدقاء والأقارب في شؤونهم الخاصة ، ويكتبونها في مواضيع مختلفة كشكوى الزمن ، والعتاب ، والاعتذار ، والتعزية ، والتهنئة ، والشفاعة وغيرها .

وأسهم هذا الفنّ في تطور العلاقات الخاصة بين الأفراد باعتباره أداةً من أدوات التواصل الاجتماعي .

وساعد ازدهارُ صناعة الكتابة ، وتطوّر أدواتها على انتشار هذه التقاليد فصار التواصل عن طريق المكتوب ظاهرة حَضارية يعتمدها الناس في مناسبات

(22) المصدر نفسه ، 311/2 .

(23) المصدر نفسه ، 304/2 .

مختلفة . وقد سجّلت لنا رسائل العصر العباسي الظروف التي تنشأ فيها الصداقاتُ ، ومختلف العلاقات التي تجمع بين الأصدقاء (24) .

غير أنه لا يهمنا ، في هذا البحث ، سوى الرسائل التي تناول فيها أصحابها الصداقة أو الأخوة باعتبارها مفهومًا مجرّدا . فتحدّثوا عن تصوّرهم لها ، وذكروا مقوماتها وأهدافها .

ولعلّ أهمّ رسالة تمثّل هذا الاتجاه في التأليف هي الرسالة التي كتبها عبد الحميد بن يحي الكاتب (قتل سنة 132 هـ) في وصف الإخاء .

1) معنى الإخاء عند عبد الحميد الكاتب :

يمكن أنْ نعدّ هذه الرسالة أوّل نصّ نثري مكتوب يصوّر رابطة الأخوّة في معنى الصداقة (25) . ولئن كانت موجّهة الى شخص بعَينه (26) فإنّها تتجاوز ، في مضامينها وصياغتها ، العلاقة بينالكاتب والمرسل اليه إلى وصف معنى الإخاء وصفًا مجرّدًا ، لا يرتبط بظرف ذاتي . يقول عبد الحميد مخاطبا قارىء الرسالة : « قد حدّدت لك أي أخي الإخاء متشعّبا ، ووصفته لك مخلصًا ، وانتهيت بك الى غاية أهل العقل منه ، وما تواصل أهل الرأي عليه ودعا إليه الإخاء من نفسه » (27) .

وتبدو في هذه الرسالة نزعة الكاتب الى الالمام بمعنى الصداقة او الأخوّة وحرصُه على سبر أغوار هذه الرابطة ، وترسّم أطوارها . فقد تحدّث عن

---

(24) تعكس هذه الرسائل جانبا من جوانب حياة الشعراء والكتاب والوزراء ، القرن الثالث على وج ، الخصوص ، وهي تتجاوز في مضامينها موضوع الصداقة فنجد رسائل في الغزل ، وفي التقرب والاستعطاف ، وفي الذم والهجاء ، وفي غيرها من المواضيع التي كانت تشغل الناس في ذلك العصر .

(30) المصدر نفسه ، ص 435 .

(31) المصدر نفسه ، ص 436 ، 437 .

(25) توجد هذه الرسالة ضمن جمهرة رسائل العرب ، جمع أحمد زكي صفوت ، ط 1 ، القاهرة 1937 ، ج . 2 ، ص ص 434 ـ 438 . وهي في اربع صفحات ، من القطع المتوسط .

(26) لم يذكر اسمه .

(27) المصدر المذكور ، ص 437 .

الأسس التي تنبي عليها ، وذكر العوامل التي تساعد على عقدها ، فقال : « فإنّ أولى ما اعتزم عليه ذوو الإخاء ، وتواصل عليه أهل المودّات ، ما دعا أسبابه صدقُ التقوى ، وبُنيت دعائمُه على أسس البرّ » (28) . ثم حدّد مقومات الأخوّة ، وأسباب اتّصالها ودوامها فقال : « ثم أنهد البناءَ حريزُ التواصل وشيّده مستعذبُ العشرة ، فأدعَم قويًّا ، وصَفَا مونقا » (29) .

وقد تتبّعَ الكاتب عملية إنشاء الصداقة أو الأخوة وانتهى الى وصف الهدف الذي تنعقد من أجله الصداقات ، وهو تحقيق الانس وإرضاء رغبة النفس في التواصل الوجداني ، يقول : « فإذا استحكم لهم مذخورُ الصفاء ، بثبات أواخيه ، وظهور أعلامه ( . . . . . ) كان سرورهم بآعتلاقه وآبتهاجهم بوجدانه » (30) .

ويعبّر عبد الحميد ، في رسالته هذه ، عن تحوّل عميق في معنى الأخوة ومقوماتها ، وعن تصوّر جديد للتقارب بين الأفراد ، تصوّر لا يقوم على صلة الرحم ، والقرابة في النسب ، بل يقوم على التجانس الأخلاقي والتشاكل الوجداني ، يقول في وصف علاقة الأخوّة والصداقة : لا يدخل مستحقَّها سآمةُ مللٍ ، ولا كلالُ مهنةٍ ، ولا تثبيطُ وَنْيَةٍ ، وضعفُ خورٍ لنزول بائقة أو طروق طارقة ، من عوارض الأقدار وحودث الزمان ، بل مواسيًا في إزمها ، متورِّطًا غمرات قحمها ( . . . . . ) غير منان بالنصرة ، ولا بَرِم بالتعب ، يرى تعبَه غُنما ، ونصبَه دعةً ، وكلّفه فائدًا ، وعمله مقصّرا ، وسعيَه مفرّطا ، واجتهادَه مضيعا ، عِدْل الولد في برّه ، والوالد في شفقته ، والأخ في نصرته ، والجارِ في حفظه ، والذخر في مِلكه ، فأينِ المعدل عن مثلةِ ؟ أو كيف الاصابة لشبهه ؟ » (31) .

---

(28) المصدر المذكور ، ص 434 .
(29) المصدر المذكور ، ص 435 .
(30) المصدر نفسه ، ص 435 .
(31) المصدر نفسه ، ص ص 436 ، 437 .

لقد صوّر الكاتب رابطة الأخوة أو الصداقة بما تتضمّنه من أبعاد جديدة فجعلها تنافس كلّ الروابط الأخرى ، كالأبوة والأخوّة والجوار ، بل جعلها تقوم مقامها . وهي حسب هذا التصوير ، أثرى العلاقات الانسانية على الاطلاق .

ولئن سما عبد الحميد بمعنى الصداقة والأخوة الى عالم « مثالي » ، ومنح الصديق من الصفات ما لا نجده في الواقع الا قليلا ، فإنّ تصوّره للصداقة والصديق يدلّ على بداية استقرار قيم جديدة في أذهان الناس ، قيم لا تتجسّم ، بالضرورة ، في الواقع المعيش . وإذا كان عبد الحميد يحلم بهذا الأخ أو الصديق . فليس بغريب أنْ يحلم الأدباء . ولعلّ تصوير الصداقة والصديق ، بهذه الطريقة ، يبرز دور الكاتب في التعبير عن القيم الأصيلة التي يسعى إنسان العصر الى تحقيقها . ولا يخفى أنّ عصر عبد الحميد عرف ظهور النزعة الشعوبية ، وهي نزعة تمثّل ، بوضوح ، أزمة الصراع الحضاري بين الأجناس البشرية غير المتآلفة . وقد وجدنا صدى لهذه الأزمة في شعر بشار بن برد وأبي نواس (القرن الثاني) . فلعلّ نزعة بعض الكتاب إلى إعلاء شأن الأخوة والصداقة تمثّل الوجه الآخر للعقلية الاجتماعية ، ولضمير الانسان العربي المسلم .

فالصداقة والأخوّة ، تقدّم من هذه الزاوية ، أحدَ البدائل الانسانية التي تخفّف من حدّة الصراع بين الأجناس ، في صلب المجتمع العربي الاسلامي .

## 2) أدب الصداقة عند ابن المقفع :

أفرد ابن المقفّع لموضوع الصداقة بابًا كاملا في كتابه « الأدب الصغير والأدب الكبير » . فعرّف بها ، وبشروطها ، وذكر طرق اختيار الصديق الأمثل . وقدّم لقرائه قواعد سلوكية تخصّ طرق التعامل بين الأصدقاء (32) .

(32) الأدب الصغير والأدب الكبير ، ط دار صادر ، بيروت ، د . ت ، ص ص 104 ، 125 .

مغبوطًا فيها ، حالةً أنا في مكروهها ، بل أقول : إنّي قُهرت ، فلمّا فزعت إلى ناصري الذي كنت أُعِدّ ، وجدت مَنْ قهرني أقلّ نيّة في ظلمي ، ممن استنصرت في نُصرتي » (47) .

وإذا أضفنا إلى الرابطة الوجدانية التي تجمع بين الأصدقاء ، القيمةَ النفعية في العلاقات الاجتماعية ، فإنّنا نقف على تصوّر دقيق لمعنى الأخوة والصداقة في القرن الثالث ، تصوّر صاغه كلثوم بن عمرو العتابي (ت 220 هـ) في قوله : « أما بعد ، فإنّ قريبك من قرب منك خيرُه ، وابن عمّك من عمّك نفعه ، وعشيرك من أحسن عشرتك ، وأَهدَى الناسِ الى مودتك من أهدى برَّه إليك » (48) .

وبعد ، فقد واكب النثر الفنيّ نشأة الصداقة وتطوّرها في المجتمع العربي الاسلامي . فعبّر عن تصوّر الناس لها ، وعن أهدافهم من عقدها .

وقد عدّها البلغاء والكتاب وجها من وجوه الأخوّة يتجاوز المعنى المادّي الى المعاني الأخلاقية والروحية والاجتماعية .

وتبينّ لنا ، من خلال المادّة الأدبية التي وصلتنا ، أنّ هذه الرابطة ليست ظاهرة حضارية دخيلةً على المجتمع العربي الإسلامي ، بل هي إحساس نشأ في ضمير المجتمع ، وقيمةً أخلاقية نتجت عن تطوره .

وإذا كان بعض الكتّاب الذين اهتموا بموضوع الصداقة ، من غير العرب كعبد الحميد وابن المقفّع ، فانّ آثارهم تعكس مظاهر تطوّر الحياة الاجتماعية والرؤى الأخلاقيةوالفكريّة ،في صلب المجتمع العربي الاسلامي .

لم يقتصر هؤلاء الكتاب على تصوير صداقاتهم الخاصة ، بل رأوا في هذه الرابطة قيمةً مثلى لا ترتبط بظرف مخصوص ، فاتّخذ معنى الصداقة في آثارهم بعدًا إنسانيا عاما .

(47) جمهرة رسائل العرب ، ج . 4 ، ص 42 .

(48) جمهرة رسائل العرب ، ج . 3 ، ص 478 .

(49) تندرج دراسة هذه الرسالة في نطاق اطروحة دكتورا الدولة التي نعدّها في موضوع الرسائل الأدبية .

ولئن بدا أدب الصداقة تعليميا توجيهيا في جانب كبير منه ، فإنّه أصبح الجاحظ مبحثا من المباحث الفكرية ، ومجالاً من مجالات الإبداع في الكتابة .

وقد أفاد أبوحيان التوحيدي من هذا الأدب ، فاختار منه نماذج كثيرة ، وأضاف اليها مختارات ممّا قاله الشعراء في الصداقة ، وممّا قالته حكماء اليونان ، وألّف منها رسالته في الصداقة والصديق .

فلعلّ دراسة هذه الرسالة ، شكلا ومضمونا ، تمكّننا من تحديد تصوّر شامل لمعنى الصداقة في الحضارة العربية الاسلامية ، قديماً (49) ٪ .

**صالح بن رمضان**

# أثـر البيئة والعصـر
# في « مأسـاة واق الـواق » للزبيري

بقلم : محمد شقرون

الروايات الأدبية التي تدور أحداثها في العالم الآخر قليلة في الأدب العربي وفي غيره من الآداب ذلك أنّ الإنسان لا يلجأ عادة إلى الهروب من واقعه إلّا في حالات نادرة . لقد وهب طاقة جبّارة للتحمُّل والتكيّف مع محيطه تسمح له بمداراة الأحداث وتجاوز الصعوبات . غير أنه قد يعجز أحيانا رغم المحاولة ولأسباب بعضها ذاتي داخل في تركيبته الجسميّة والنفسيّة وبعضها موضوعي راجع إلى شدّة تدهور الأوضاع المحيطة به ، فنجده يسعى إلى الهروب باحثا عن عالم أفضل وعادة ما يكون هذا العالم عالم الآخرة عالم الجنة والنّار .

ذلك ما فعله المعرّي في « رسالة الغفران » ودانتي في « الكوميديا الالهية » وملتن في « الفردوس المفقود » ومحمد إقبال في « رسالة الخلود » وإن كان إقبال قد اختار كوكب المرّيخ للهروب إليه .

ولكنّ الانسان في عملية هروبه ومحاولة تعويض مافاته في عالمه الأرضي لا يستطيع التخلّص نهائيا من همومه فيحملها أو البعض منها إلى عالمه الجديد فنجده يلتقي بأشخاص يعرفهم يتحرّكون في بيئة لا تختلف كثيرا عن البيئة التي عاش فيها غير أنّها أحسن وأقلّ قسوة .

فجنة المعرّي فيها من صحراء العرب وغوطة دمشق وأنهار العراق الشيء الكثير . وسكّانها أشخاص عاشوا في الجزيرة العربية أو ما جاورها من بلاد المسلمين واهتماماتهم عربية إسلامية تهم الشعر والدين .

وفي الأدب اليمني الحديث رواية للكاتب والشاعر محمد محمود الزبيري (1919 ـ 1965) ظهرت سنة 1960 فأعادت إلى الأذهان « رسالة الغفران » وحلّقت بالقارىء في أجواء الجنّة والجحيم لتطرح قضايا ومشكلات تهمّ المجتمع اليمني قبل ثورة 26 سبتمبر 1962 .

كانت اليمن في النصف الأول من القرن العشرين تعيش أوضاعا صعبة فقد قام نظام الإمامة سنة 1911 بعد طرد الأتراك بينما استقرّ الانجليز في الجزء الجنوبي من البلاد في عدن وضواحيها . وكان نظام الإمامة قد أحكم قبضته على البلاد بدعوى المحافظة على استقلالها فأغلقها في وجه كلّ ما جاء من الخارج من الشرق أو من الغرب وعاشت البلاد بذلك تحت كابوس من الجهل والفقر والمرض ، كابوس من التخلّف الاقتصادي والاجتماعي والفكري في وقت كان العالم العربي والإسلامي تعصف به رياح التغيير والتجديد في الأدب والسياسة وأسلوب العيش .

وقد صوّر الزبيري حالة البلاد في تلك الفترة فقال [ كامل ] :

ماذا دها قحطان؟ في لحظاتهم * بؤس وفي كلماتهم آلام
جهل وأمراض وظلم فادح * ومخافة ومجاعة وإمام
والناس بين مكبّل في رجله * قيد وفي فمه البليغ لجام
أو خائف لم يدر ما ينتابه * منهم أسجن الدهر أم إعدام (1)

في مثل تلك الظروف عاش الزبيري ووعى عمق المأساة التي يعيشها شعبه وهاله التعتيم الإعلامي المفروض على بلده وشعبه في الداخل والخارج وآمن بقدرة هذا الشعب على تغيير الأوضاع فوهب حياته وفنّه لهذا الشعب إلى أن اغتيل في ظروف غامضة بعد تفجير الثورة وتحقق الحلم .

(1) الديوان ص 302 .

وكما كان شعره تسجيلا لأحداث ومواقف من تلك الأحداث جاءت مأساة « واق الواق » تصويرا للبيئة اليمنية زمن الزبيري ولاهتمامات ومشاغل اليمنيين وأهمّها تشخيص الدّاء الذي هو تردّي الأوضاع سياسيًا واجتماعيًا وثقافيا وكيفية الخروج منه والقضاء على أسبابه لبناء اليمن الجديد والمجتمع الفاضل .

**المحيط الطبيعي في « مأساة واق الواق » .**

ينطلق « العزّي محمود » بطل الرواية في رحلته بعد تنويمه من مسجد الحسين بالقاهرة فيمرّ فوق البحر الأحمر والحبشة والصومال ليلتقي ببعض الشهداء في أجواء « واق الواق » أي اليمن ، يلتقي بهم في منطقة الأعراف ، يلتفت إلى ما حوله فإذا هو على « قمّة جبل أخضر كأنّه الزبرجد وعلى حافة الهاوية منه في القرار السحيق أنهار بيضاء تجري (2) » . ويتأمل المنظر فإذا هو « جبال شاهقة نحن في قمتها وعن اليمين سفوح الجبال ، بسط خضر مديدة لا يعرف لها الناظر نهاية،تتخلّلها كما أراها من بعيد خطوط لست أدري ما هي وإنّما أرى ألوانها فمنها البيض التي تشبه اللّبن ومنها الحمر التي تشبه العقيق السّائل ومنها ألوان أخرى متعددة (3) » .

فالطبيعة يمنيّة خالصة يخيّل للقارىء أنّه يشاهد جبال منطقة « حجّة » أو « تعزّ » أو « إب » وعند دخوله إلى زيارة جهنّم يهوي « العزّي محمود » في « قرارات هاوية سحيقة » (4) . ويمرّ بمكان « قد سمّاه الزبانية « حجّة » وهو منطقة جبلية جهنمية ضخمة » (5) .

ويسير به « الرائد » بين جبال من اللهب لا تزال تحمل اسم « حجّة » ويصلان إلى « كهف يكتنفه الظلام والرعب » (6) و« حجّة » منطقة مشهورة

(2) ص 58 .
(3) ص 63 .
(4) ص 85 .
(5) ص 98 .
(6) ص 101 .

في اليمن بسجنها ومذبحها اللذين مر بهما الكثير من الأحرار ومنهم من قضى نحبه ومنهم من أسعفته الأقدار فخرج سالما وهم قليل .

وفي حجّة الجهنّمية يلتقي « العزّي محمود » بأعداء الأحرار ، أعداء الوطن من عائلة الإمام وزبانيته ومختلف أصناف الخونة وهم كثير . وعندما يسأل عن مكان « عماد الطغيان » والاسم يرمز إلى الإمام يحي حميد الدين يؤمر بالتوجه إلى منطقة السنّارة الجهنميّة : « فسارا بعيدا بعيدا حتّى شاهدا جبلا هائلا يخترق أجواء الفضاء وتأمّلاه فإذا هو في شكل سنّارة محمية معقوفة في أعلاها » ص 133 ، وجبل السنّارة . . . مشهور بسجنه يعرفه أحرار اليمن حق المعرفة .

فالجحيم كما نرى هو اليمن زمن الإمامين يحي وأحمد هو السجون والمذابح هو الجهل والفقرة هو الظلم والاستبداد .

وينتقل الزبيري إلى الجنّة وفي عملية الانتقال رمز إلى المستقبل ، إلى التغيير ، إلى خروج اليمن من كابوس الظلم والاستبداد إلى عالم الحرية والأمن .

ويتغيّر المحيط فيرى العزي محمود أمامه « منظرا رائعا » أرضا معبّدة بالزبرجد الأخضر المصقول تتخلّلها نافورات باسقة . . . ولـمّا هبطوا إلى الأرض تبينّ له أنّ تلك السفوح الزبرجدية إنّما هي نباتات من الزهور والورود والرياحين تغلب عليها ألوان خضر من بعيد ، أمّا من قريب فإنّها ملوّنة تلوينا فنيّا يخلب البصر ويسكر العقل والذوق (7) . . وفي الجنّة قصور للشهداء وأهمّها قصر عظيم تمرق ذراه إلى أعالي الأفق . . . يشبه أن يكون مبنيّا من العقيق وترفّ على ذراه أحرف حمراء مكتوب عليها « غمدان » (8) .

هذا القصر الذي اشتهرت به صنعاء وحوّله الإمام إلى سجن الأحرار أرجعه خيال الزبيري وتفاؤله ودماء الشهداء وتضحياتهم إلى سالف عهده

---

(7) ص 153 .

(8) ص 168 .

ولكن عمليّة التحويل أو الرجوع إلى الأصل تمّت بالدماء ، بالعقيق بالأحرف الحمراء .

وكما كانت الجحيم صورة لليمن زمن الإمامة فالجنّة هي اليمن بعد التحرّر هي اليمن الجمهورية ، اليمن المتحرّرة ، اليمن السعيدة كما كانت قبل الإمامة وكما ستكون بعدها ، هي اليمن بطبيعتها التي يغلب عليها الارتفاع والخضرة .

**سكّان « واق الواق » .**

أمّا سكّان هذا العالم فهم يمنيون في جملتهم ويمثلون مختلف طبقات المجتمع اليمني عبر العصور . وقد أضاف اليهم الزبيري بعض الشخصيات التاريخية التي لها علاقة باليمن كالإمام علي بن أبي طالب الذي انحدر من سلالته أئمة اليمن أو نيرون حاكم روما التي زارها الإمام أحمد حميد الدين للتداوي .

وفي الجحيم نجد الطبقات ذات النفوذ ، الطبقات التي كانت تعيش في النعيم على حساب بقية الشعب . وقد بدأ الزبيري بزيارة « خونة المعممين والقضاة » وكأنّه يرى فيهم المسؤولين الأوّلين عمّا يصدر عن الإمام من ظلم للرعيّة ولا غرو في ذلك فنظام الإمامة كما هو معروف يقوم أساسا على عصبية دينية مذهبية ضيقة ورجال الدين أو الطائفة هم المسؤولون على استمراره يصفهم الزبيري فإذا هم يقومون ثم ينصرعون ويقومون ثم ينصرعون وهكذا . . . وعلى رؤوسهم عمائم من اللهب وفي أوساطهم أحزمة من الحيّات رؤوسها تشبه الخناجر (الجنابي) (9) . فالزيّ يمني : عمامة وحزام وخنجر (جنبيّة) وهو يختلف من شخص إلى آخر حسب الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها فنجد العمامة من الحرير عند القضاة والخنجر من الفضّة بينما يكونان من القماش العادي ومن الحديد عند عامة الشعب .

---

(9) ص 94 .

وفي عالم الزبيري يتحوّل الحرير إلى لهب كما تتحوّل « الجنبيّة » إلى حيّة .

ويلي القضاة « أذناب الطغيان من الزرانيق » وهم من قبيلة أزد شنوءة يسكنون سهل تهامة وكانوا من أنصار الامامة والمدافعين عنها .

ثم يأتي « الجواسيس » و« الصحافيون والمنحرفون » و« علماء السوء » و« فقهاء الزيدية والشافعية » و« والأيمة الظالمون » إلى ان يصل إلى الإمام يحي وقد سمّاه « عماد الطغيان » الذي وجده في منطقة السنّارة الجهنمية وهي تفوق في قسوتها منطقة « حجّة » .

وفي الجنة التقى الزبيري بأصدقائه من الشهداء وببعض الشخصيات الإسلامية التاريخية وكانوا يتحركون وسط طبيعة غناء هي طبيعة اليمن السعيد بسهوله وجباله ، بعيونه وغلاله ، بخضرته الدائمة وصفاء سمائه ، يمن التاريخ ، يمن سبأ ومعين أرض الجنتين قبل أن تعبث بها صروف الدهر . طبيعة جميلة وسكان أحرار ولكن . . .

**اهتمامات سكان « واق الواق » :**

لكن هذا النعيم لم يشأ الزبيري أن يجعله خالصا أبديّا وقد حرّمه على نفسه ونغصّه على غيره من سكان الجنة . فقد « همّت بالعزّي محمود غريزة آدم أن يمدّ يده لقطفها (أي ثمار الجنة). . . وتذكر أنّ آدم منع من أكل بعض شجرات الجنة لئلّا يطرد من الجنة. . . بيد أنّ العزّي يمنع من قطفها لئلا يحرم من العودة الى وطنه ». . ص 154 .

فالعودة إلى وطنه أهمّ عنده من متع الجنّة بعد أن شغله حبّه عن لذّات الدنيا :

كلّما نلت لذّة أنذرتني * فتلفتّ خيفة من زماني
وإذا رمت بسمة لاح مرأى * وطني فاستفزّني ونهاني (10)

(10) الديوان ص 326 .

وعلى هذا الأساس كانت اهتمامات سكّان « واق الواق » سياسية بحتة تبحث مشاكل البلاد وكيفية الخلاص منها وتمثّل ذلك في فضح ممارسات النظام القائم في البلد والتحريض على الثورة ضدّه والبحث عن البديل المستقبلي لحكم البلاد .

## (1) فضح ممارسات النظام :

ـ من الممارسات السلبية للنظام التعتيم الإعلامي عمّا يحدث في البلد أو خارجه . فقد أغلق اليمن في وجه التيارات الحديثة التي بدأت تتسرب إلى الوطن العربي فتغيّر من طرق التفكير وأساليب العيش ومنع تسرب الأخبار عن اليمن وساعده على ذلك وجود قوى خارجية من صالحها أن يلفّ البلد « ستار حديدي غربي شرقيّ معا ، يلفّه في ظلام الصمت حيث لا يعرف العالم عن مأساته شيئا ولا يعطف عليه ولا يدري أنّ له قضيّة ما . . » (11) .

ـ بثّ التفرقة وضرب القوى بعضها ببعض وذلك لإحكام قبضته على البلد فكان « يحارب القبيلة بالقبيلة حتى ترك القبائل كلّها عاجزة عن التجمّع لمقاومته ثم استدار إلى الشخصيات والعائلات الكبيرة فأخذ يسحقها ويضرب بعضها ببعض أيضا حتّى تم له ما يريد واستدار على عرشه كما يهوى . . . (12) .

ولّما قامت في البلاد حركة فكرية مستمرة حاولت إصلاح النظام لتخفيف وطأته على الشعب . . استطاع الطغيان أن يعتقل رجالها ويستعدي عليهم الرأي المحافظ المتبنّ الذي لم يكن يفهم عنهم إلاّ أنّهم كانوا يريدون اختصار القرآن . . . (13) .

(11) ص 79 .
(12) ص 72 .
(13) ص 73 .

ـ تجويع الشعب وتركه نهبا للجهل والأمراض وهي سياسة كل حاكم يخشى ثورة الشعب فيتركه منشغلا بتوفير الضرورات الحياتية ويقيده بالجري وراءها .

يقول « العزّي محمود » مخاطبا « عماد الطغيان » : إنّك كنت عقبة في سبيل حياة كلّ فرد من هؤلاء الملايين في سبيل تعليمه وفي سبيل رزقه وسبيل صحّته ، وعزّته ، وكرامته ، بل لقد كنت عقبة في سبيل ممارسته أبسط صفة من صفاته الآدميّة . لقد كان يموت الآلاف من الجوع وتحت أقدامهم كنوز من الذهب وكان يموت بالآلاف من أمراض علاجها جرّة قلم بيده ، فلا تعطيهم وكانوا يفقدون فرص التعليم جيلا بعد جيل ويتوارثون الجهل والأمراض والفقر وتتداعى صحّتهم من سوء التغذية . . » (14) .

(2) هدم الأسس القائم عليها :

قامت الإمامة في اليمن على مذهب ديني ـ سياسي وهو المذهب الزيدي الذي يقوم على أصول خمسة وهي : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإثبات الإمامة في آل البيت .

وقد سعى الزبيري عن طريق حوار أجراه بين الشّهداء والإمام الهادي مؤسس الإمامة في اليمن إلى أن يجرد الأئمّة المتأخرين من كل شرعية يحكمون بها بإظهارهم مارقين عن المذهب الزيدي .

فمبدأ العدل الذي هو ركن من أركان الحكم في المذهب الزيدي وفي كلّ المذاهب الإسلامية لم يلتزم بها الأئمّة بل ميّزوا بين محكوميهم ورفع طبقة وحطّ أخرى .

يقول الشهيد حسين بن ناصر آل الأحمر مخاطبا الإمام عليّ « لقد اتّخذوا من إسمك وقدسيتك في قلوبنا أداة للعبث بنا وسلاحا للبطش بشعبنا وتمزيقه واستعباده . فقسمونا أقساما ليضربُوا بعضنا ببعض . . . لقد جعلوا الزيدية

(14) ص 138 .

جنودا لهم ينهبون لهم القسم الآخر باسمهم... وقد زعموا لنا أنّهم كفّار تأويل »... (15) .

أمّا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يتضمّن عدم الرضا بالظلم والخروج عن الظالمين فقد استغله الأئمّة لتأسيس دولتهم ثم حادوا عنه ومنعوه على غيرهم فأصبحوا بذلك خائنين للمبادىء التي قامت عليها دولتهم ويحلّ للرعية الخروج عليهم .

يقول الإمام الهادي : « إنّني قررت مبدأ الخروج على الظالمين ولم أكن أقصد به خديعة التاريخ أو غش الأمة فأطبقه على بني أميّة فإذا جاء أحد من أهلي وبذّ بني أمية في الطغيان تراجعت عن مبدئي واستثنيته . إنني كنت مخلصا في هذا المبدإ وأنا مستعد لو خرجت إلى الدنيا أن أطبّقه حتّى على فلذة كبدي ... » (16) .

ونتيجة لهذا الخروج عن مبادىء الزيدية التي جاء بها الأيمة الأوائل وعليها قامت دولهم يجرّد الزبيري أيمة عصره من شرف الانتساب إلى آل البيت وينزع عنهم القدسية التي تكنّها لهم جماهير الشعب ويأتي ذلك على لسان الإمام الهادي : « أعوذ باللّه من « يا جنّاه » وعرشه الباغي إنه ليس من أهلي ، إنه عمل غير صالح ... عجبا ماذا تستطيع الأيام أن تفعل! من قال لكم إن مثل هذا الطاغية يمكن أن يعتبر من أبنائي أو من خلفائي ؟ إن من يقول هذا يشتمني دون أن يدري ... » (17) .

وأخيرا يصدر الزبيري حكمه على الإمام أحمد على لسان الإمام علي بن أبي طالب : « وخلاصة ما نستخلصه في هذا الجدل أن « الوشاح يا جنّاه » ليس خليفة شرعيّا ولا حاكما شعبيّا ولايمثل سلطة دينية أو دنيوية ... وإنّما هو رجل استولى على أموال الشعب بالحيلة والوراثة المجرمة والإرهاب وسفك

(15) ص 241 .
(16) ص 202 .
(17) ص 198 .

الدماء وهو لا يجمع شروط الخلافة الدينية ولا شروط الحكم الحديث . . . لا يعتبر الخروج والتمرّد والثورة عليه جريمة وإنّما يعتبر أمرا بمعروف ونهيا عن منكر وجهادا في سبيل الله » (18) . . .

(3) التحريض على الثورة :

وإذا جرّد الزبيري ومعه الشهداء نظام الإمامة من كلّ شرعية كان يعتمد عليها وبيّن خطره على البلاد والعباد فقد انتقل الى المرحلة الموالية وهي التحريض المباشر على الثورة وقد جاء ذلك واضحا في فصل « مقابر الأحياء » وعلى لسان الشهيد أحمد حسن الحورش .

فقد كان هذا الشهيد فنّانا فصمّم في الجنة مقبرة للأحياء وكتب على القبور رسائل موجهة إلى أهلها .

فإلى علماء صنعاء يوجّه الرسالة التالية : « أيّها العلماء التعساء . . . أين أمركم بالمعروف ونهيكم عن المنكر ؟ أين مبدأ الخروج على الظالمين ؟ (13) .

وإلى آل الزبارة يتوجّه باللّوم والتحذير : « إنّ فيكم من علّم الناس كيف يبصرون ويتحرّكون وكيف يكافحون ويتحرّرون . . . فلما أبصر العمي وتكلّم البكم وتحرّكت الصخور الصمّ فقدكم الشعب حيث يجب أن يجدكم . . . فمن أجله نهزّكم ونهيب بكم أن تبتعدوا عن الطريق الخطر الذي تهبّ عليه رياح الشؤم والإدبار والاندحار » ص 219 . وإلى القبائل يرسل صرخة توقظ النيام : « يا قبيلة مراد ، يا أسود المشرق ، إنّ الظالم الغادر لا يريد أن يقتلني أنا إنّما أراد أن يقتل مراد كلّها . يا رجال مراد إنّني أعرف أنّكم رجال ولو يئست منكم وفقدت أملي فيكم لطلبت من النساء أن تأخذ بثأر الرجال . . . ضعوا أيديكم في يد الشرفاء من مشائخ خولان وطهّروا المشرق

---

(18) ص 226 .

(19) ص 215 .

من الظلم ومن الخيانة قياما بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (20) . . .

كما يتوجه إلى مختلف المناطق اليمنية ، إلى السكّان في « البيضاء » و« رداع » و« الحجرية » و« بلاد الرصاص » ، بنفس النداء منبّها إلى الخطر الداهم داعيا إلى الاتحاد ضدّ الظلم والطغيان : « عار عليكم أن يتحرّك الجيران وأنتم نيام وأن يكبّل إخوانكم بالقيود وأنتم طلقاء أحرار . . . إنّ مصيركم مرتبط بمصير الوطن كلّه لا سعادة لكم ، إلاّ بسعادته ولا عزّ إلاّ بعزّه » (21) . . .

(4) طرح البديل لحكم البلاد بعد الثورة :

يبدو الزبيري في « مأساة واق الواق » مقتنعا اقتناعا كليّا بضرورة إلغاء نظام الإمامة وتركيز نظام عصري جمهوري يعتمد على الشعب بمختلف فئاته ويسعى إلى توفير الأمن والطمأنينة على النفس والمال وينشد التقدّم والرقي في ظلّ السلم والعدالة الاجتماعيتين .

جاء على لسان الشهيد زيد الموشكي : « وحين يحكم الشعب نفسه بنفسه حكما ديمقراطيا سليما ستكون لكلّ فئة من فئات الشعب فرصة عادلة للتعبير عن وجهة نظرها والمطالبة بحقوقها . . . ولكن الديمقراطيّة النزيهة السلميّة في عهد ثوري نظيف ستتيح للأكثرية الكادحة أن تختار الاشتراكية نظاما اقتصاديّا يجعل الحرية والمساواة والوحدة القومية حقيقة واقعية لا كلاما ضائعا في الهواء » ص 282 . . .

فالزبيري واضح في هذا الموقف . قد ألغى الإمامة واقترح بديلا لها هو الجمهورية الديمقراطية الاشتراكية .

هذا هو موقفه سنة 1960 عندما كتب « مأساة واق الواق » وهو يتعارض مع ماذكر الدكتور عبد الرحمان البيضاني في كتابه « أزمة الأمة العربية

(20) ص 221 .

(21) ص 222 .

وثورة اليمن » في طبْعَتِه الرابعة (22) حيث تحدّث عن تخلّي الزبيري نهائيا عن الإمامة ولكنّه ما زال متردّدا في اختيار البديل وكان ذلك في شهر نوفمبر 1961 .

فالبديل إذن مقترح وواضح ووحيد وهوالجمهورية الديمقراطية التي تتيح لكلّ فرد أو مجموعة أن تعبّر عن رأيها واتجاهها الاقتصادي والسياسي وإن ظهرت خلافات فممارسة الحق في الاختلاف تكون في « ظل كتلة أو جبهة واحدة بحيث لا تتحوّل الفئات الصغيرة إلى شعوبيات ضيقة صغيرة وأوطان شائهة بتراء يحارب بعضها بعضا . . . ولا يتاح لهذه الخلافات أن تعلو على الولاء الجماعي للكتلة المتضامنة المتحدة أو على الولاء الأكبر للوطنية المحليّة والوطنية القومية (23) . . .

تلك هي اهتمامات سكان الجنة في « مأساة واق الواق » ، محاكمة لنظام الإمامة بتعريته من مقوّمات وجوده وفضح ممارساته ضدّ الشعب ثم إصدار الحكم عليه باقتلاعه من أرض اليمن نهائيا وتعويضه بنظام يستجيب لطموحات الشعب .

اهتمامات دنيوية بعيدة كلّ البعد عن الماورائيات ، عن الثواب والعقاب ، عن التوبة والغفران .

اهتمامات سياسية بحتة لمجموعة من النّاس يجمعهم هدف واحد ويتحرّكون في فضاء واحد هو اليمن في فترة زمنية معيّنة ، فترة حكم الإمامين يحيى وأحمد حميد الدين .

وللكتاب أبعاد أخرى فنية واجتماعية وسياسية لعلها تكون موضوع دراسات مستقلّة .

**محمد شقرون**

---

(22) ص 206 .

(23) ص 283 .

مصادر الدراسة :

- مأساة واق الواق - محمد محمود الزبيري . ط 2 - صنعاء 1985 .
- ديوان الزبيري - محمد محمود الزبيري - ط 1 - بيروت 1978 .
- أزمة الأمة العربية وثورة اليمن - د. عبد الرحمان البيطاني - ط 4 - 1987 .

# سفارات الشيخ إبراهيم الرياحي في النصف الاول من القرن التاسع عشر

بقلم : حمّادي الساحلي

## 1) علاقات الشيخ إبراهيم الرياحي بالدولة الحسينيّة

لقد عاصر الشيخ ابراهيم الرياحي (1767 ـ 1850) سبعة ملوك حسينيّين ، هم على التوالي :

- علي باي الثاني (حكم من 1759 الى 1777) .
- حمّودة باشا بن علي باي الثاني (1777 ـ 1814) .
- عثمان بن علي باي الثاني (16 سبتمبر ـ 21 ديسمبر 1814) .
- محمود بن محمد الرشيد باي (1814 ـ 1824) .
- حسين باي الثاني بن محمود باي (1824 ـ 1835) .
- مصطفى باي بن محمود باي (1835 ـ 1837) .
- أحمد باي الأوّل بن مصطفى باي (1837 ـ 1855) .

وحظي بتقدير هؤلاء الأمراء ووزرائهم ورجال دولتهم ، منذ أن انتصب للتّدريس بجامع الزيتونة في أواخر القرن الثامن عشر الى أن وافته المنيّة سنة 1850 . وكان أبو الخيرات الوزير يوسف صاحب الطابع أوّل من اكتشف مواهبه العلميّة وساعده على تذليل الصعوبات المادية التي اعترضت سبيله في أوّل عهده بالتدريس واضطرّته الى التفكير في الهجرة . فقد أولاه خطّة التوثيق

(العدالة) بتونس واشترى له دارا مجهّزة بكلّ ما يلزم من المرافق وتكفّل بنفقات زواجه . وما لبث أن استرعى انتباه الأمير حمّودة باشا وخلفائِه الذين تسابقوا الى تكريمه وتقليده أسمى المناصب الشرعيّة والدينيّة .

ففي سنة 1806 أجبره حمّودة باشا على قبول خطّة القضاء الشرعيّ بالعاصمة بعد شدّة امتناعه . ولكنّه سرعان ما فرّ الى زغوان حيث التجأ الى زاوية سيدي علي عزّوز ولم يرجع الى تونس إلاّ بعد تعيين أستاذه الشيخ إسماعيل التميمي في تلك الخطّة .

وفي سنة 1814 عيّنه نفس الأمير مدرّسا بالجامع الذي شيّده وزيره يوسف صاحب الطابع بحيّ الحلفاوين ، وشيخًا للمدرسة الملحقة به .

وفي سنة 1832 أولاه الأمير حسين باي الثاني أسمى خطة شرعيّة في البلاد أي رئاسة الدائرة المالكيّة بالمجلس الشرعي بالعاصمة ، بصفة « باش مفتي المالكية » أو « كبير أهل الشورى » .

وإثر وفاة الشيخ محمّد بن عبد الكبير الشريف سنة 1839 آختاره المشير الأوّل أحمد باشا باي للاضطلاع بمهامّ إمام أوّل وخطيب بجامع الزّيتونة ، وهو أوّل من جمع بين تلك الخطّة وبين رئاسة الفتوى . ثم كلّفه نفس الأمير في سنة 1842 بخطّة رسميّة ثالثة ، وهي عضويّة المجلس العلمي ، المعروف باسم « النظارة » والمكلّف بالإشراف على تنظيم التعليم بالجامع الأعظم .

وبحكم هذه الوظائف السّامية ، استحكمت بين الشيخ إبراهيم الرياحي وبين معاصريه من الأمراء والوزراء وكبار رجال الدولة الحسينية ، علاقات المودّة والتقدير المتبادل . وقد خصّص لمدحهم وتهنئتهم ورثائهم عدّة قصائد ، تمثّل الجانب الأوفر من ديوانه (1) .

(1) نشر حفيده عمر الرياحي بعض تلك القصائد في كتابه « تعطير النواحي بترجمة الشيخ سيدي إبراهيم الرياحي » ، الذي طبع بتونس سنة 1320 هـ في جزأين .

2) **سفارته بالمغرب الأقصى :**

وبالإضافة الى وظائفه الدينيّة والعلميّة ، دُعِيَ الشيخ الى القيام بثلاث مهمّات رسميّة بالخارج .

ففي سنة 1218 هـ (أوائل سنة 1804 م) ، اختاره الأمير حمّودة باشا للقيام بمهمّة لدى سلطان المغرب مولاي سليمان بن محمّد (2) ، قصد طلب « الميرة » ، إثر آحتباس الغيث وانتشار القحط في جميع أنحاء البلاد .

وقد سافر الى المغرب محمّلا برسالة الى السلطان من إنشاء الشيخ عمر المحجوب ، قاضي الجماعة بتونس . ولـمّا وصل الى مدينة فاس استقبله أعيانها وعلماؤها بكلّ حفاوة وتبجيل . وحظي بالمثول بن يدي مولاي سليمان وأنشده قصيدته التي نالت إعجاب الأدباء المغاربة :

[ كامل ]

إنْ عزّ من خير الأنام مزار ... فلنا بزورة نجله استبشار
أو ليس نور المصطفى بجبينه ... كالشّمس يظهر نورها الأقمار
فآشفِ الغليل بقربه فلطالما ... شطّ المزار وعاقت الأقدار
واحفظ جفونك من سناه فإنّه ... ببريقه تتخطّف الابصار

وهي قصيدة طويلة تتضمّن 59 بيتا (3) .

وقد لبّى السّلطان طلبه وقضى حاجته على أحسن ما يرام . وبعد رجوعه الى تونس بقي الشيخ على اتّصال به عن طريق المراسلة ، وقد مدحه بعدّة قصائد وتلقّى منه رسالة مصحوبة بقصيدة من نظم بعض رجال حاشيته ، جاء فيها بالخصوص : (4) .

---

(2) الزركلي ، الأعلام ، ج 3 ، ص 197 .

(3) محمد السنوسي ، « مسامرات الظريف بحسن التعريف » ، الجزء الاول ، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر ، ص 163 ، 164 ـ 165 .

(4) نفس المرجع ، ص 173 .

[ كامل ]

يا أهل تُونُسَ حزتمُ شرفًا بما أَبْدَيْتُمُ من صالح الأعمال
يكفيكم أَنْ فيكم هذا الذي حلّت ببلاغته محلّ كمال
حتى غدت أمداحه ما بيننا تُقْرَى لدى الغدوات والآصال
فلربما أدّى البعيد بأرضه حقّا ولم يحتج الى ترحال

واتّصل أثناء إقامته بالمغرب بعدد من رجال العلم ولأدب ، وفي مقدّمتهم الشيخ محمّد القرشي والأديب محمد بن الفقيه (5) وتبادل معهم القصائد . كما اجتمع بالوليّ الصّالح الشيخ أحمد التجاني وأخذ عنه طريقته ونشرها فيما بعد في تونس .

وبعدما أنهى المبعوث التونسي مهمّته ، قفل راجعا الى بلاده ، بعدما أنّ مجموعة من السّفن قد أبحرت من المغرب في اتّجاه تونس مُحمَّلة بالحبوب .

3) رئاسته لوفد الحجيج التونسيّين :

وفي سنة 1836 اختار الأمير مصطفى باي الشيخ إبراهيم الرياحي الذي عُيِّن قبل ذلك بأربع سنوات في منصب « باش مفتي المالكيّة » ، لرئاسة وفد الحجيج التونسيّين وحمل عائدات أوقاف الحرمين الشريفين بتونس (الصرّة) الى مستحقّيها في مكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة . وكلّفه علاوة على ذلك بأداء فريضة الحجّ نيابة عنه (6) وزيارة الحرم النبويّ . وأرسل معه مكتوبًا من إنشاء الشيخ أحمد بن أبي الضياف لإلقائه في الرّوضة النبويّة الشريفة ، وقد جاء فيه بالخصوص ما يلي : (7) .

« وهذا عالم أمّتك في هذا المصر ، وشيخ أهل العصر ، الشيخ إبراهيم الرياحي ، أَنَبْتُهُ يحجّ البيت عنّي ، ويحمل لروضتك هذا المكتوب مني ، وأنت

(5) تعطير النواحي ، ج 1 ، ص 32 .
(6) لقد سبق أن أدّى الشيخ مناسك الحجّ للمرّة الأولى سنة 1241 هـ (1826 م) .
(7) الاتحاف ، ج 3 ، ص 213 .

قلت : « الأعمال بالنيّات » ، واللّه المطّلع على الخفيّات . ووافق سفره إثر ختمه لتفسير كلام اللّه معجزتك . . . وبعثنا معه حقوق أهل الحرمين المرعيّة ، من تونس المحميّة ، ورسول اللّه خبير بأسباب هذا التأخير » .

وقد غادر الشيخ ميناء حلق الوادي يوم 2 رمضان المعظّم سنة 1252 (11 ديسمبر 1836) ، على متن المركب الذي وضعه الباي على ذمّته ، ثم نزل بالإسكندريّة وتوجه رأسا الى القاهرة حيث أقام حوالي خمسة عشر يومًا واجتمع بكبار العلماء المصريّين الذين تسابقوا الى الترحيب به وتكريمه واقترحوا عليه القاء بعض الدّروس بالجامع الأزهر فاستجاب لطلبهم وأعجبوا بفصاحته وتبحّره في العلم .

وإثر ذلك توجّه الى الحجاز صحبة ركب الحجيج المصريّين وبقي المركب الحسيني في انتظاره بالاسكندرية . وبعدما أدّى مناسكه بمكّة المكرّمة نيابةً عن الأمير مصطفى باي ، تحوّل الى المدينة المنوّرة لزيارة الحرم النّبويّ الشريف . وما إن وصل الى باب السّلام حتى خاطب رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وسلّم) بقصيدته التي اشتكى فيها من تلميذه الشيخ محسن البحري بن عبد السّتار (8) قائلا :

[ طويل ]

إليك رسول اللّه جئتُ من البعد ... أبثّك ما في القلب من شدّة الوقد
بغى وطغى مستكبرٌ متشبّثٌ ... بوهمٍ يقود النّاس للخطإ المُردي
وصار رقيبًا مبغضًا متجسّسًا ... يقصّرُ طول اللّيل بالردّ والنقد
وعبدُك ، يا خيرَ البريّة ، غافلٌ ... ظننتُ به خيرًا لِمَا مرَّ من وِدّي

وختم القصيدة بقوله :

فهذا ، رسولَ اللّه ، إجْمالُ مَكْرِهِ ... وتفصيلُه يا سيّدي ليس في جُهدي
ألا يا رسول اللّه هذا تذلّلي ... إليك، فَخُذْ بالثار يا منتهى قصدي(9)

(8) قبل بضعة أيام من سفر الشيخ الى البقاع المقدسة ، نشب خلاف حادّ بينه وبين تلميذه الشيخ محمد البحري القاضي المالكي بالعاصمة ، حول مسألة فقهية تتعلق بالحضانة ، وذلك بمحضر الباي الذي أنتصر لرأي القاضي ، الاتحاف ، 3/214 ـ 215 .

(9) نفس المرجع ، 3/215 ـ 216 .

وفي سفرته هذه الى البقاع المقدّسة آجتمع الشيخ إبراهيم الرياحي بكبار علماء الحرمين الشريفين الذين أكرموه وأجازوه.

وبعد إتمام مناسكه عاد إلى الإسكندريّة حيث وجد في انتظاره المركب الحسيني الذي رجع به الى تونس يوم 13 رجب سنة 1853 (13 أكتوبر 1837) ، بعد ثلاثة أيام من وفاة الأمير مصطفى باي وارتقاء آبنه أحمد باي الأوّل الى العرش .

4) سفارته بدار الخلافة العثمانية :

في سنة 1838 قدم الى تونس مبعوث من السّلطان العثماني محمود خان لتهنئة الأمير الحسيني الجديد ومطالبته بتسديد الضريبة الموظّفة على بلاده ، باعتبارها تابعة للخلافة العثمانيّة ، والتي تبلغ قيمتها حسب بعض المراجع أربعة ملايين. . . ريال (10) . فاستعظم أحمد باي هذا المبلغ ورأى أن الدّولة التونسية عاجزة عن دفعه ، لا سيما وهي مقدمة على اجراء إصلاحات باهظة التكاليف . وأشار عليه وزيره مصطفى صاحب الطّابع بأن يطلب إعفاء الإيالة التونسية من هذه الضريبة التي لا مبرّر لها ، « وأن يكون ذلك بواسطة شيخ العصر ، وبركة المصر ، أبي إسحاق إبراهيم الرياحي » (11) . وقد قبل الشيخ القيام بهذه المهمّة الدقيقة وسافر الى الأستانة يوم 30 جوان 1838 مصحوبًا بالكاتب محمود بوخريص ومحمّلا برسالة الى السلطان محمود خان من إنشاء المؤرخ أحمد بن أبي الضياف . وهي أوّل رسالة محرّرة باللغة العربيّة يوجّهها باي تونس الى الدولة العثمانية . لأنّ الملوك الحسينيّين كانوا قبل ذلك يراسلون الباب العالي باللسان التركي . وقد أمر أحمد باي كاتبه بتحرير ذلك الخطاب باللّغة العربيّة ، « متعلّلا بأنه لا يضع ختمه إلا على ما يفهم خصائص تركيبه » (12) .

---

(10) الصّادق الزمرلي ، « أعلام تونسيّون » ، ص 54 .
(11) الإتحاف ، 4/19 - (12) نفس المرجع .

ولمّا وصل الشيخ الى الأستانة ، خصّته السّلط التركيّة باستقبال حارّ ، وحظي برعاية وتقدير كبار رجال الدّولة ، وفي طليعتهم الصّدر الأعظم مصطفى رشيد باشا ، وقد اجتمع به ومدحه بقصيدة ، يقول في مطلعها : (13) .

[ كامل ]

الصّدر الأعظم مقصد المتوسّل وهو المؤمّل في القضاء المنزل
ولذاك من أقصى البلاد أتيته للفوز منه ببرء داء معضل

ومنها :

آشفع لنا فيما دها ترشيش(14) من إلزامها غرم الخراج المثقل
الفقر يمنعها وما تخشاه من شرّ الحوادث في الزّمان المقبل

كما اجتمع بشيخ الإسلام أحمد عارف (15) واستحكمت بينهما صلات الودّ وتبادلا المراسلات شعرًا ونثرًا .

وحظي بالمثول بين يدي السلطان محمود ومدحه بقصيدته المشهورة : (16) .

[ بسيط ]

العزّ باللّه للسّلطان محمودِ آبن السلاطين محمود فمحمودِ
خليفة اللّه ما أعلاه من شبه بآدم ونبيّ اللّه داوود
من آل عثمان سادات الملوك ومن جاؤوا كعقد من الياقوت منضود
سادوا الأنام وشادوا الدين وافتتحوا من كلّ ما فيه خير كلّ مسدود

(13) مسامرات الظريف ، 1/201 ـ 202 .
(14) ترشيش : أي تونس .
(15) الزركلي ، الاعلام ، 1/138 .
(16) مسامرات الظريف ، 1/198 ـ 199 .

ثم أنشده قصيدة ثانية ، أعرب فيها بصريح العبارة عن الغرض من زيارته الى دار الخلافة ، قائلاً بالخصوص :

[ طويل ]

أتيتك ضيفًا مستغيثًا وشأنكم إغاثة لهفان وإن كرم الضيف
توالى علينا الضّعف من كلّ جانب وما زال ذاك الضّعف يتبعه ضعف
فجئناك نبغي العفو واللّطف والرضى وهل مِن سواك العفو يُطْلَبُ واللطف
فعيشة من ترضى عليه هنيئة وكيف لعيش دون عفوك أن يصفو

الى آخر القصيدة التي تشتمل على 32 بيتا (17) .

وقد تكلّلت مساعي السفير التّونسي بالنّجاح ، حيث قرّر السلطان إعفاء الإيالة التونسيّة ممّا عيّنه لها من الخراج السنويّ ، إلى أن يأتي ما يخالف ذلك .

ورجع الشيخ إبراهيم الرياحي إلى تونس في أوائل أكتوبر 1838 واستُقبِل بكل حفاوة وتبجيل .

### 5) وفاته (1266 هـ ـ 1850 م)

واستمرّ الشيخ في الاضطلاع بمهامّه الدينيّة والعلميّة (رئاسة الفتوى والإمامة والنظارة العلميّة بجامع الزيتونة) الى أن أدركته المنيّة في الثامن والعشرين من رمضان المعظم سنة 1266 (7 أوت 1850) إثر إصابته بوباء الكوليرا الذي اكتسح البلاد التونسية منذ شهر ديسمبر 1849 .

وقد دُفِنَ بزاويته الواقعة بمدينة تونس في الشارع الرابط بين نهج الباشا ونهج حوانيت عاشور ، والمعروف اليوم باسم « نهج سيدي ابراهيم الرياحي » .

(17) نفس المرجع ، 1/200 ـ 201 .

وفي عهد المشير الثالث محمد الصادق باي (الذي تولّى الملك من 1859 الى 1882) ، أذن وزيره الأكبر خير الدين باشا بترميم زاوية سيدي إبراهيم وتجديد قبّتها ، بعناية بعض العمّال المغاربة المختصّين في صناعة النقش على الجبس (أو نقش حديدة) . وقد أرّخ بناء القبّة الجديدة البديعة الصنع الشيخ محمد بن عثمان السنوسي صاحب « مسامرات الظريف » ، بقصيدة يقول في مطلعها (18) )

[ كامل ]

لِمقـامِ إبـراهيم فـآدخُـلْ آمنَـا تجلو بـه فضلاً عـظيًما كـامنـا
وآخْلَعْ حجابك بالتجرّد للّذي سـوّاك من طين وردّك كـائنا
وآخلص اليه من المناجاة الرّجا وآركب بعزمك وآبتهالك صافنا

إلى إن يقول :

فيـه آنجلى أمنٌ ويمنٌ ظـاهـر فآسأل إلاهك فيه تلف ميامنا
فهـو الذي لمؤرّخيـه جوابـه : لمقـام إبـراهيم فـادخـل آمنـا

(1295 هـ / 1878 م)

حمّادي الساحلي

---

(18) نفس المرجع ، 1/230 ـ 231 .

# لسان الدّهر . . . قصائد سبع

بقلم : محسن ابن العربي

« كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه »
عمر بن الخطّاب

« لأشعاري المعنى الذي تحمل عليه »
پول فاليري

ليس من شكّ في أنّ قارىء الشعر العربي القديم إنّما أصبح يقبل عليه وقد تخلّص أو كاد ممّا كان يقوم بينه وبين « متعة » خطابه من حواجز أهمّها في تلك الخصومة الشهيرة حول مدى صحّة ما نسب الى « الجاهلية » من شعر .

فهو اليوم أقدر ما يكون على أنّ يعطي للقضية أبعادها الحقيقية كأن يرى مثلاً أن « الشّك » آلة من آلات المناهج فاعلة في قضايا معرفية وميادين علمية غير أنّها متى سلّطت على « الخطاب الأدبي » فقدت من جدواها باعتبارها لا تتّصل بجوهر قضاياه .

وهو كذلك اليوم قادرٌ ، « بما حاز من نظريات في « علم الأدب » . تصيب منه جوهر قيمته . على تجاوز نظريات في الخطاب الأدبي تقادم عهدها

---

* نشكر للأستاذ محمّد عبد السّلام عنايته بهذه المحاولة . فله ـ وهو الّذي خبر الشعر القديم وتدبّر قضاياه ـ آراء طريفة عميقة فيه وملاحظات لطيفة دقيقة .

* جاء في مجمع الأمثال للميداني : « الشعر قيدُ الأخبار وبَريد الأمثال والشعراء أمراء الكلام وزعماء الفخار ولكلّ شيء لسان ولسان الدّهر الشعر » .
الميداني مجمع الامثال ـ 495/I . ط . بيروت . . ؟

وتضاءل إسهامها في قراءته . فهي التي وقفت همّها على النّظر فيه من خارجه بينما أصبح مدار النظر فيه استقصاء للأدبية » وهي فيه كامنة .

فهذه دراسات تتناصر ـ منذ أوائل الستّينات ـ لتثبت وجوب استنباط آلات نظر جديدة في الشعر القديم خاصة . وهي وإن لم يتخلّص بضعها ممّا يشبه المواقف السّابقة فإنّها تتظافر على أن تجعل من أهدافها في دراسة الشعر القديم : « إعادة النظر في الموروث الشعري العربي بحيث نفهمه فهمًا جيّدًا فنعيد تقييمه ونمارس قراءته ودراسته على ضوءِ هذا كله في مدارسنا وجامعاتنا » (1) .

وما نظنّ أنّا نسرف في القول إذا ما ذهبْنا إلى أن حركة « بحث » جديدة قد ظهرت . وهي حركة أعاد أصحابها النّظر في « الشعر الجاهلي » يتناولون مدوّنته بالدراسة فيعتمدون نظريات في المعرفة حديثة وأطروحات في قراءة الخطاب الأدبي جديدة جريئة (2) .

وكأن أصحابها القائمين بها يرون فيما يرون أن « أكثر المناهج فائدة لدراسة الشعر الجاهلي إنّما تكون بالتّركيز على قصائد معيّنة » (3) . وليسَ يخفى أنّ « القصائد السبع » أكثر هذه النّصوص شهرة توافر على شرحها القدامى وتبعهم المحدثون (4) فاهتمّ غير واحد منهم بجوانب عديدة ممّا تطرح

(1) ـ أدونيس : مقدّمة للشعر العربي . ص 11 ـ ط III دار العودة بيروت 1979 .

(2) ـ يعبّر عنوان كتاب . محمّد الخضر الزّبيدي . « مقدّمة لدراسة الشعر الجاهلي » . ط . قاريونس 1978 . عن روح هذه الحركة واتجاهاتها .

ـ كما خصّصت مجلة « فصول » عددها الثاني لسنة 1986 لدراسة « تراثنا الشعري » .

(3) ـ كمال أبو ديب : « نحو منهج بنيوي في تحليل الشعر الجاهلي » ص 92 . . . معلّقة امرىء القيس . « فصول » 1984/II .

(4) ـ الشيخ أحمد الشنقيطي مثلا في « شرح المعلّقات العشر وأخبار شعرائها : دار الأندلس ط . III ـ 1980 .

من قضايا بدءًا من تسميتها وأسباب جمعها (5) كما اعتنى غير واحدٍ أيضا « بواحدة » منها فوقف بحثه عليها (6) .

بل إنّ في بعض الدراسات إشارة إلى أن مدونة الشعر القديم لم تثبت في صورتها النهائية وكأنّ صاحبها يدعو بذلك إلى إعادة النّظر فيها وتجديده وتعديل مواقف فيها قرّت وثبتت (7) .

ثم إنّ من رجال الثقافة والأدب في الغرْب من نَزل عنده الشعر العربي القديم عامة والمعلّقات خاصة منزلة عظيمة فاتخذه وسيلة بها يهتدي في رحلته في « الوطن العربي حتى يستكشف خَبايَا بنيته الثقافية وخصوصيات رؤاه للعالم (8) .

وقد بدا لنا أنه قد لا يكون من فضلة القول أنّ نضيف الى تلك الدّراسات محاولة أخرى في دراسة « القصائد السّبع الجاهليّات » لا يزهّدنا فيها موقف مَنْ ذهب إلى أنّ « القصائد السّبع التي اختارها حمّاد ليست أجود الشعر الجاهلي كما يزعم بعض الدّارسين » (9) . إذ نحن نعتبر في ذلك برأي بعض المتقدّمين حين يقول : « قد يكون شاعر أشعرَ وشعر أحلى وأظرفَ فأمّا أن

(5) ـ يكفي ان نشير في هذا المقام الى مقال الأستاذ محمّد عبد السلام في « حوليات الجامعة التونسية . عدد 2 ـ 1965 بعنوان ـ « في القصائد السّبع » . وإلى مقال « محمّد باقر علوان في « المجلة نفسها عدد 8 ـ 1 ـ 1971 تحت عنوان « من جمع المعلّقات » .

(6) ـ للمستشرق الفرنسي أندري ميكال . دراسة لـ « معلقة لبيد ـ عرّبها ـ الأستاذ إبراهيم النجّار ـ صدرت في حوليات الجامعة التونسية عدد 12/1975 ـ بعنوان « الصحراء في معلقة لبيد . ولعمر الطالب » رحلة في معلقة امرىء القيس .

(7) ـ فصول عدد 2 ـ 1984 ـ ص 130 ـ الهامش الخامس .

(8) ـ يقول المستشرق جاك بارك في كتابه Langages arabes du présent; Paris 74 في ص 137 : «Mon seul titre à parler de poésie arabe ancienne c'est d'aimer la poésie arabe ancienne».

ـ وقد ظهر اعتماده للشعر الجاهلي خاصّة في القسم الثاني من كتابه . وعنوانه « ثقافة وذكرى » .

(9) ـ محمّد الخضر الزبيدي : مقدّمة لدراسة الشعر الجاهلي ص 22 .

تتفاوت الأشعار القديمة حتّى تتباعد فيما بينها في الجودة فلا . . . [ و ] أمّا الاختيار الذي يراه النّاس فشهوات ، كلّ مستحسن شيئا » (10) .

كما أنّا لا نغفل ان القدامى انفسهم لم يكونوا ينزّلون أصحاب هذه القصائد المنزلة الواحدة في فحولة الشعر فقد تصدّر آمرؤ القيس وزهير معه الطبقة الأولى وكان لبيد من شعراء الثالثة وتلاه طرفة في الرابعة بينما كان الثلاثة الآخرون عمرو بن كلثوم والحارث بن حلّزة وعنترة العبسيّ من شعراء الطبقة السادسة (11) .

فهم ـ وإن تباينت منازلهم ـ أصحاب « القصيدة » . وقد بان عند جهابذة النقد القدامى أنّ لصاحب القصيدة ـ أو « المقصّد » ـ وهو الذي « قدر على بناء القصيدة » ـ منزلة عظيمة . فهو « بعيد المرامي ـ وهذا انما اتفق بقوة العارضة ومعانة الطّبع وكمال تصرف الفكر . وهؤلاء هم المقصّدون من الشعراء المقتدرون على تعليق بعض المعاني ببعض واجتلابها من كل مجتلب » (12) .

بكلّ ما تقدم عدنا الى القصائد السبع (13) نتدبّر مختلف كيفيات التعبير وأساليب القول فيها همّنا ان نتبينّ منْ عالمها الشعري ثوابت معانيه وهي التي نقدِّر أنها أعمق ما حرّك الوجدان العربي فكانت القصيدة ينشئها الشاعر وقد اهتزّت كوامن وجدانه وسمعها جمهوره فنزّلها من ثوابت كيانه أفضل منزلة .

ولقد أقبلنا على عملنا هذا ونحن ندرك أنّ ثوابت « القصائد السبع » في مستوى ما انتظمت بحسبه من « مَعَانٍ » لا تقوم على أنظمة من المفاهيم إذ

---

(10) ـ هو قول أحمد بن فارس (ت 395) في « الصّاحبي في فقه اللغة . أورده « الزبيدي » في المرجع السّابق ـ ص 83 .

(11) ـ ابن سلاّم الجمحي ؛ طبقات فحول الشعراء . ط . القاهرة 1974 .

(12) ـ حازم القرطاجنيّ (ت 684) ؛ منهاج البلغاء وسراج الأدباء . في « معلم دالّ على طرق العلم بالفرق بين المقصّد والمقطّع » . ص 324 . تونس ـ 1966 .

(13) ـ اعتمدنا في عملنا . نصّ « أبي بكر محمّد بن القاسم الأنباري (ت 328) . « شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات . تحقيق عبد السّلام محمّد هارون ـ مصر 1980 .

شأنها في ذلك شأن كلّ عمل « انشائي - شعري مبدؤه « التخيّل » . فلا ينبني في جوهره على النظام المفهومي » (14) . فلذلك عمدنا الى تركيبها تركيبا يوضّح أهمّ سماتها ووظائفها حين قامت بينها علاقات : أنشأت نظاما لها داخليا . وهو النّظام الذي جمعنامختلف مكوّناته .

ونحن نعتبر ان محاولتنا هذه تدرك غايتها التي قدّرنا لها متى توفّقت الى الكشف عن بعض سمات ميّزت القول الشعري عند العرب القدامى . فوضّحت خصائص مكوّناتِ القصيدة وكيفيّة انتظامِها وعلته : واستكشفت سرّا آخر من أسرار الوجدان العربي القديم يهتزّ لسماع القصيدة وينزّلها من كيانه منزلة عظيمة . وساهمت كذلك في تعليل ظاهرة انتشرت في الشعر القديم ولازمت القول فيه . وهي الظاهرة التي حدّدها بعض الدّارسين في « كثرة الصّور والمعاني والتّعابير[. . .] أو تشابه هذه الصّورِ والمعاني والتّعابير » (15) .

وفي رأينا أنّ ذلك كلّهُ وجه آخر من وجوه المكانة التي كانت قديما للقصائد السّبع وتفسير ممكن لما تحظى به أيامنا هذه من عناية الباحثين الدّارسين .

يقوم العمل انجازًا ، على مرحلتين :

- أولى فيها اعتبرنا القصائد السّبع نصّا واحدًا طويلا عزلناه عمّا صاحبه من ظروف القول وأسبابه فاستقصينا مختلف ثوابته وأخرجناها في نظام قدّرنا أنها تخضع له . فبان لنا أنه « المكوّن الأصلي للقصيدة العربية فيه الدافع الى

(14) - رولان بارط . في S/Z . ص 12 :
« لا يمكن للنّصوص الأدبية أن ترد إلى أنظمة مفهومية . إذ المفاهيم نفسها في الكتابة المتخيّلة تفقد طابعها المفهومي .

(15) - الخضر الزّبيدي : مقدمة لدراسة الشعر الجاهلي ص . . .

إنشائها ومنه تتكون مختلف مقاطعها فتعرّفنا على أهم « صفات قائلها » وتنزّله منزلته الاجتماعية .

ثم عدنا اليها ثانية على أساس أنها سبع فرتبناها ترتيبا جديدا لا نقصد منه الى تفضيل بعضها على بعض وإنما راعينا فيه ما بينها من علاقات بموجبها تدافعت أو تناصرت فكانت منها البدائل .

I ـ تلتمس القصيدة طريقها الى « الكيان » عبر « الوجد والصبابة » يتراوح عليهما التأجّج والاضطراب تارة والهدوء والاتزان طورا آخر .

لا يكاد « قول الشعر » يَتَيَسَّر لشاعر إلاّ عبر « الوجد والصبابة » حتى أصبح الأمر سمة من سمات ما تفتح به القصيدة . تحقق ذلك في « الوقوف على الأطلال فالبكاء وذكرى الرحيل فالفراق » . ولقد اعتُبِر مطلع قصيدة امرىء القيس مثالا عليه يقاس .

وتزداد لحظة الوقوف « تأزّما » وبداية القول الشعري تأثيرا وعملا في القائِل والسامع حين يُعرّف المكان وتحدّد ملامحه . ويستحيل « التبالغ » بين السائل والمجيب .

عبّر عن ذلك لبيد حين قال :

فوقفت أسألها وكيف سؤالنا صُمًّا خوالد ما يَبِين كَلاَمُهَا

وعلى الأمر نفسه دلّت حال امرىء القيس :

وإنَّ شفائي عبرة مهراقة وهل عند رسم دارس من معوّل

وكأن لاعزاء إلاّ في أن يهيّء الشاعر للديار وقد وقف عليها حياة مصدرها الذاكرة والأحلام والخيالات (Fantasmes) فيلتبس الماضي بالحاضر والواقع بالخيال والحلم . في عملية « إنشاء » جديدة لعالم الطبيعة تتحقّق في القصيدة . إذ لا بدّ للقول ـ وقد هددته هوة الصمت والخرس ـ من أن يبني على « مشاهد ما تردّم » حياة تبدأ طبيعيّة وحشية ثم تتداخل رموزها في نسق لا يدرك سرّه غير القائل وجمهوره .

ورد مثل هذا في « مشهد » يصف فيه « لبيد » الطبيعة وحيوانها وقد أصابتهما السماء :

رُزقت مرابيعَ النّجوم وصابها ودقُ الرّواعِدِ جودها فَرِهامُهَا
فعلا فروعَ الأيهُقان وأطْفلت بالجلهتين ظباؤها ونعامُها
والوحش ساكن على أطلائِها عُوّذًا تأجّلُ بالفضاءِ بِهامُها

كما التبس الطبيعي بالإنسي عند طرفة في صورة تناغمت مراجعها على تباينها فنشأ من التردّد بينها « عالم » من الحياة ينضح جمالا :

وفي الحيّ أَحْوَى يَنْفُضُ المرْدَ شَادِنٌ مُظَاهِرُ سِمْطَيْ لُؤْلُؤ وزَبَرْجَدِ
خَذولٌ تُرَاعِي رَبْرَبًا بِخَميلةٍ تَنَاولُ أطرافَ البَرير وتَرْتَدِي

هكذا تفترع القصيدة بسببين قاما في ظاهرهما على التباين والتنافر إذ في أحدهما « خلاء ووحشة » بينما في الثاني « حياة وألفة » لكنهما باطنًا يتآلفان ويتلازمان ويتناصران على « صناعة / القصيدة أو إبداعها . وهما أيضًا يرسمان للقصيدة ملامحها فتتضح بوجودهما « معادن » الصورة وتتجلّى كيفيات التعبير .

ولقد أصبحا « مفتاح » القول الشعري به يلج الشاعر « عالم القصيدة » : يكاد لا يختلف في ذلك شعراء القرن الهجري الأوّل عن « أصحاب القصائد السبع » . إذ روي أنه « قيل لكثيِّر : « كيف تصنع إذا عسُر عليك الشعر؟ قال : أطوف في الرّباع المَحِيلة والرياض المعشبة فيسهُل عليَّ أرصَنُه ويسرع إليّ أحسنه » (16) .

وهو خبر يروى بصيغ مختلفة عن شعراء القرن الأوّل والفحول منهم خاصّة كالفرزدق وذي الرّمة بل إنّ أكثر شعرائهم زهدًا في الشعر الرّسمي ومديحه لم يخرج عن هذا المذهب . فهذا عمر بن أبي ربيعة يقول فلا يحرج ولا يضيق بقوله جمهوره :

---

(16) ـ ابن رشيق : العمدة . 206/I . . . « باب » عمل الشعر وشحذ القريحة له . ط IV . مصر . 1972 .

أَمِنْ رسمٍ دارسٍ دمعُكَ المترقرِق سَفَاهًا! وما استنطاق ما ليس ينطِقُ! (17)
بحيثُ الْتقى جمعٌ وأقصى محسِّرٍ مَعالِمُه كادتْ على البعدِ تَخْلَقُ
ذَكرتُ به ما قد مضى وتذكُّرِي حبيبًا ورَسْمُ الدَّارِ مِمَّا يُشَوِّقُ

غير أنّنا متى عدنا إلى أشهر ما كُتِبَ حول شعراء القرن الأوّل ومذاهب القول الشعري عند فحولهم ظهر لنا موقفان لا يتباينان تباينا واضحا . فممّا ذهب إليه أصحاب الرأي الأول أن شاعر القرن الأوّل أن شاعر القرن الأول لا يعدو أن يكون مقلّدًا في معظم ما يقول للشاعر القديم ينهج نهجه ويتّبع سنن القول عنده . وممّا أكدّه أصحاب الرأي الثاني أنّ فحول القرن الهجري الأوّل نظروا في قولهم الى ما نسب الى القدامى فبنوا عليه أسس الكلاسيكية الجديدة .

ونحن نزعم أنّ واقع القرن الأوّل ومذاهب القول فيه تدعونا إلى أن نعدّل من « غلواء » هذين الرّأيين إن لم تَجعل تجاوزهما أمرًا ضروريًا : فشعراء القرن الأول ـ والفحول خاصة ـ لا يكادون يختلفون عن الشاعر القديم في « التوسل » إلى القول الشعري : وهم « يتحرّك » وجدانهم وتهيج النفس منهم بمثل ما كان يحرّك وجدان الشاعر القديم ويهيج نفسَه : ثمّ إنّهم ينشدون شعرهم لجمهور لا يكاد يختلف في « ذائقته » عن جمهور الشاعر القديم . فصناعتهم الشعريّة صناعة الشاعر القديم بها معًا نتعرف على « خصائص » الكلاسيكيّة الأولى بأسباب القول فيها ، وكيفيات التعبير وخصائص الصورة وبنية القصيدة .

وإن كان فرق بينهم وبين سابقيهم ـ في الزّمن خاصة ـ فهو في نظرنا لن يكون إلاّ في أمر مهم هو أن « الشعر » عندهم بدأت تستبدّ به سمة الأدب . تقوم على « ما يسمّى « التخييل » والوفاء لأصول الصناعة (18) .

(17) ـ عمر بن أبي ربيعة : الدّيوان . ص 454 ... تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد . ط III . دار الاندلس 1983 .

(18) ـ [ نزل ابنُ أبي ربيعة ببيت ابنته أمة الواحد ( . . . ) فقال شعرا منه ] :
ولقد قلت ليلة الجزلِ لمَّا أخضلت ريطتي عليّ السَّماءُ

ـ [ فـ ]خرجت البغوم [ وهي جارية بها شبب عمر ] ثمّ رجعت إليه فقالت : ما رأيت أكذب منك يا عمر ! تزعم أنّك بالجزل وأنتَ في جُنيد محمّد بن مصعب ؟ وتزعم أنّ السّماء خضلت ريطتك وليس في السّماء قزعة [ غيمة صغيرة ] . قال : هكذا يستقيم هذا الشأن . الأغاني /I/124 . ط ـ بيروت 1956 .

أفليس « طرح قضية التقليد أمرًا سابقًا لأوانه ؟! ثمّ أليس من باب الغلوّ في المذهب والتعسّف في الاستنتاج أن نرى في « مدرسة أدبية » واحدة مدرستين تتباينان حيث لا تباين ؟!

إن كان هذا القول ومفتاحه ؟ فأين القائل ؟

يظهر صاحب القول في نصّه كائنًا يؤلف بين المتناقضات شانه شأن « العنصر الأوّل في القصيدة . فهو أوّلا غواية ـ تعدّدت مظاهرها واختلفت أسبابُها لتدلّ على أنّها حياة في مفهومها « الإيروسيّ » وبعض أبعادها الشبقيّة .

من مظاهرها استخفاف بالأعداء يحولون دون لقاء الأحبّة . وهو في قول امرىء القيس :

وبَيْضَةِ خِدْرٍ لا يُرَامُ خِبَاؤُهَا　　تمَتَّعْتُ من لَهْوٍ بها غيرَ مُعْجَلِ
تجاوزْتُ أَحْرَاسًا إليها ومَعْشرًا　　عَليَّ حِرَاصًا لو يُسِرُّونَ مَقتَلِي

وهو المعنى الذي عبّر عنه عنترة وقد لذهّ « الفتك » :

وَحَلِيلِ غَانِيَةٍ تركْتُ مُجدَّلاً　　تَمْكُو فَرَائِصُهُ كَشِدْقِ الأَعْلَمِ

ومن الوسائل « المال » : يَسْتَخِفُّ به في سبيل اللّهو ومُتَعِ الشَّراب ، قال لبيد :

أُغْلِي السِّباءَ بكلِّ أَدْكَنَ عاتِقٍ　　أو جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وفُضَّ خِتَامُهَا

ثمّ إنّ الغواية لا تكون إلاّ متى توفرت أفضل أدواتها وشغلت فضاءها أجمل النّساء . ولقد جاء بعض ذلك في وصف امرىء القيس للمرأة وفي وصف عنترة للزّجاجة ؛ وافتخار طرفة بنداماه وَقد اجتمعوا حول الخمرة والقنية .

ويرتفع شأن الغواية وتستعصي على من ليس لها أهلاً حتى تصبح « تحدّيا » كاملاً خاصة إذا ما كانت الحبيبة حرّة من أفضل النساء وامنعهنّ حمًى . فلا بدّ لصاحب القول ـ « الغاوي » من أن يصفها وصف المتغنّي المفتخر . فعمرو بن كلثوم ـ على تسرّعه وانقطاعه للفعل ـ نعت « الحبيبة متأنيا في القول مفصّلا في الصورة :

تُرِيك إذا دَخَلْتَ عَلَى خلاءٍ وقَدْ أَمِنْتَ عُيُونَ الكَاشِحِينَا
ذِرَاعَيْ عَيْطَلٍ أَدْمَاءَ بِكْرٍ تَرَبَّعَتِ الأَجَارِعَ والْمُتُونَا
وَثَدْيًا مِثْلَ حُقِّ العَاجِ رَخْصًا حَصَانًا من أَكُفِّ اللاَّمِسِينَا

وللغاية نفسها عمد عنترة الى الرّياض ينتزع منها أطيب صفاتها بها يكسو حبيبته فإذا الروض حبيبة وإذا الحبيبة روضة :

أَوْرَوضَةً أُنُفًا تَضمَّنَ نَبْتَهَا غَيْثٌ قَلِيلُ الدِّمْنِ ليس بمَعْلَمِ
جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بِكْرٍ ثَرَّةٍ فَتَرَكْنَ كُلَّ حَدِيقَةٍ كَالدِّرْهمِ
سَحًّا وتَسْكَابًا فَكُلَّ عَشِيَّةٍ يَجْرِي عليها المَاءُ لم يَتَصرَّمِ

ولقد نشأت الغواية ـ وهي تحمل وجهًا من وجوه « قائل النصّ » ـ من الذكرى والأحلام هيّأ لها الوجد والصبابة في فاتحة النصّ . فخرقت كلّ خطّ زمني موضوعي واستمدّت كيانها الشرعي في تقديرنا من زمن « القول والنشيد » فكان عالمها عالم ـ القول الشعري به كان لها وقع أشدّ وأثر أقوى . وكأنّ الحرمان الذي كان قدرَ معظم الغزليين إنّما منشؤه ما ركب على القول من أخبار تواترت فحاصرته وتداخل بها القول والفعل والتخيّل والواقع حتى كاد الفصل بينها يكون مستحيلاً .

ولـ«صاحب النص» وجه ثانٍ تبدو ملامحه مناقضة لملامح ـ « الغواية » ـ وهو الوجه الذي لاح منذ رأينا عنترة يقيم التوازن بين الغواية والعرض في قوله :

فإذا شَرِبْتُ فإنّنِي مُستهلِكٌ مالي وعِرضي وافرٌ لم يُكْلَمِ
وإذا صَحَوْتُ فلا أُقصرُ عن نَدًى وكما علمتِ شَمائِلي وتَكَرُّمي

وذلك هو الذي كان سببًا في الفخر بالنسب الكريم والمنزلة المنيعة . يقول طرفة :

وإنْ يلتَقِ الحَيُّ الجميعُ تلاقِني إلى ذِرْوَةِ البَيْتِ الكَرِيمِ المُصَمَّدِ

نحتت ملامح هذه الصورة وأنجزتها واقعًا حركتان في فضاء النصّ الطويل يأتيهما صاحبها ويصفهما فتعبّران عنه . إحداهما بطيئة رصينة إيقاعها

« حداء » يدعو إلى الصبر ويشحذ العزائم وتلك حركة الناقة . انتزع صاحبها صفاتها من معدن القوة والشدّة فمَاثلت المكان غلظة وصلابة وكانت أصلا للحياة فيه بل اكتسبت القدرة على غلبة ما يوحي به من وحشة وشقاء .

بها يحقّقُ « صاحب النصّ بُغْيَتَهُ ويرفض الأمر يفرض عليه وبها ينجز ثورته على القيود تكبّله هُمومًا :

قال عنترة :

هــل تُبْلِغَنِّي دَارَهَا شَــدَنِيَّـةٌ     لُعِنَتْ بِمَحْرُومِ الشَّرَابِ مُصَرَّمِ

وقال طرفة :

وإنِّي لأمضي الهَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ     بِعَوْجَاءَ مِرْقَالٍ تَـرُوحُ وتَغْتَدِي

وكأنّ ـ النّاقة ـ تتجاوز الوضع المقدَّر لها عادة فتكتسب أبعادًا انسانية حين تلتبس صفاتها بصفات صاحبها ويتحدّان هكذا بالفضاء وقد نزلاَ فيه وأقامًا على ما بينها وبينه من تنافر وعداءٍ . فإذا في حركتها تناغم وتآلف وتداخل كذلك بين الانسان والطبيعة والحيوان كذلك . جاء ذلك ومثله في وصف طرفة ناقته :

[. . .]

وعَيْنَـانِ كـالمَـاوِيَّتَـيْنِ استَكَنَّتَـا     بِكَهْفَيْ حِجَاجَيْ صَخْرَةٍ قَلْتِ مَوْرِدِ
طَحُورَاتِ عُوَّارَ القَذَى فتراهُمَـا     كمَكْحُولَتَيْ مَذْعُـورَةٍ أُمِّ فَرْقَـدِ
وَصادِقَتَا سَمْعِ التَّوَجُّسِ لِلسُّرَى     لِهَجْسٍ خَفِيٍّ أَوْ لِصَوْتٍ مُنَدَّدِ

ووصف طرفة القلب بعد أن وصف العينين والأذنين فقال :

وأَرْوَعُ نَبَّــاضٌ أحَــذُّ مُلَمْـلَمٌ     كمِرْدَاةِ صَخْرٍ في صَفِيحٍ مُصَمَّدِ

وليس يخفى ان « القوة والشدة » تناقضان ما صاحب بعض ما اقتضته الغواية من لين وسهولة . تشي بهما « سجلّات » لغوية وحركات ومشاهد هي من طبيعة « الغزل » .

ما أبعد الحركة الأخرى عن الغزل لينه وظرفه فهي سريعة ينتظم إيقاعها بحسب ما تقتضيه من ثورة واضطراب فلا وهن ولا فتور . إذ أنجزها فرس امرىء القيس حين دلت حركته في الفضاء على الشجاعة تبدو في « مغامرات » صاحب النصّ الّذي أصبح فارسًا بطلاً يسيطر على كائنات طبيعيّة وحشيّة يصيدها ويفتك بنظرائه في الحرب .

وقد اقتضى ذلك منه أن « يعاشر » آلات الحرب عشرة جعلت العلاقة بينه وبينها تتجاوز ما بين الإنسان عادة ووسائل الفعل . يقول طرفه في ذلك :

فآلَيْتُ لا يَنْفَكُّ كَشْحِي بِطَانَةً     لأَبْيَضَ عَضْبِ الشَّفْرَتَيْنِ مُهَنَّدِ

فكأن لا غنىً لأحدهما عن الآخر فهما يتلازمان فيحققان كيانًا واحدًا . يتغنّى بمآثره في الحرب وينشد بطولاته :

يقول عمرو بن كلثوم :

عَلَيْنَا البِيضُ واليَلَبُ اليَمَانِي     وأَسْيَافُ يَقُمْنَ وَيَنْحَنِينَا
عَلَيْنَا كُلُّ سَابِغَةٍ دِلَاصٍ     تَرَى فَوْقَ النِّجَادِ لها غُضُونَا
إذا وُضِعَتْ عَنِ الأَبْطَالِ يومًا     رَأَيْتَ لها جُلودَ القَوْمِ جُونَا

وإذا ما انتقلت الآلة وصاحبها من « القول » الى « الفعل » كان « البطش بالعدوّ حين مواجهته في « لوحات » ذاتية و« جماعية » تبلغ فيها الحركة مبلغ التّشفّي .

روى عنترة مشهدا من مآثره فقال :

[. . .]

فشَكَكْتُ بالرُّمحِ الأَصَمِّ ثِيَابَهُ     لَيْسَ الكَرِيمُ على القَنَا بمُحَرَّمِ
فَتَرَكْتُه جَزَرَ السِّبَاعِ يَنُشْنَهُ     مَا بَيْنَ قُلَّةِ رَأْسِهِ والمِعْصَمِ

إلّا أنّ صورتي القائل - تتحدّان على تناقضهما وتستحيلان قدرة على الفعل وإنجازه لتحققا « الذّات » تتجاوز فرديتها وشبقيتها وغرورها فتكتسب

بعدًا إنسانيّا هو نقيضٌ صارخ للصورتين الأولى والثانية اقتضاه « توازن » لا بدَّ أن يحققه النصّ في أعمق كيان قائله .

كان ذلك في أفعال تسند إلى « صاحب النصّ » من موقع يسلك فيه سبلاً مغايرة في علاقته بغيره وهو بذلك يستعيد بعدًا إنسانيا كاد يفقده بفتكه وبطشه وغوايته وتشفيه .

جاء في قول عنترة :

يُخْبِرْكِ مَنْ شَهِدَ الوَقِيعَةَ أَنّنِي ـــــ أَغْشَى الوَغَى وأَعِفُّ عِنْدَ ٱلْمَغْنَمِ

وجمع لبيد « الأمر كلّه » في قوله :

أدعُـو بهنّ لعَاقِرٍ أو مطفـلٍ ـــ بُـذِلَتْ لجيرَانِ الجَميـع لِحَامُهَـا
فالضّيْفُ والجَارُ الغَرِيبُ كأنّمـا ـــ هَبَـطَا تَبَالَـةَ مُخْصِبًا أهضَـامُهَـا
تَأْوِي إلى الأطْنَابِ كُـلُّ رَذِيّةٍ ـــ مِثْـلِ الْبَلِيَّةِ قَـالصٍ أَهْدَامُهَـا

هكذا تحقّق التّماثل بين النصّ وصاحبه ينشآن من أطراف تتدافع لكنّها تتناصر حتّى تخلق « التوازن » بين « أزواج من المعاني والصفات والأفعال » . وهو توازن يؤلف نسيجًا غريبًا عجيبًا . لا تقدر على الحفاظ عليه غير القصيدة وصاحبها .

فالتنافر بين العناصر الّتي ألّفت القصيدة ونحتت كيان صاحبها ظاهري يخفي تناغُمًا وتآلفًا يتعاضدان فيدلّان على سحْرٍ ولا سحر في عالم القصيدة : ولذلك رأينا فضاءَها غريبًا عجيبًا لا يقدر على الحركة فيه حرّا لا تعوقه حواجز غير صاحبه ينتقل بين « الثقافي » و« الطبيعي » فلا نشاز ولا غرابة ويشكّل صورًا متقابلة متنافرة يتردّد بينها ويحتويها كلّها فلا نفور ولا تعسّف .

بكلّ ذلك كانت القصيدة « نشيدا » هو في تقديرنا نشيد فتوة . أو « حلم » بالفتوة معينه العميق « وجدان » الفتى الشاعر او الشاعر يحلم بالفتوة حين حرّكته الصّبابة فطرب وغنّى « فتوة » ينجزها واقعًا هو

النصّ / القصيدة . وهو الذي جعلها « عالمًا » له نظام خاصّ يتحدّى الدّهر وفعله في الكائنات (19) .

وبتلك الصفات الـمُتَنَاغِمَةِ المتناعِمة والمتصارعة المتصالحة كان صاحب القصيدة في عالم يهدّد كيانه بالفناء إن تَخَلَّى عن هذه الصفات او اختل بينها التوازن الذي لا حياة بدونه . وكأنّه لا يقوم بين مختلف الصّفات والأفعال ولا يتواصل بغير القصيدة . تكون وَيُعاد بناؤها وتردّد وتحفظ فتحقق ذاتها وذات القائل في آنٍ واحدٍ وتهيّء للسامع شروطًا بها يقوى على الحياة .

ففي النصّ عنصرٌ ثالث قام من « القصيدة » و« صاحبها » مقام الـمّادة من الصورة . وهو « الجماعة » إليها ينتمي صاحب القصيدة وإليها يتجه حين « ينشدها » . فغاية أفعال « الفارس البطل » واحدة هي « خدمة الجماعة » حتى كأنّها علّة الصفات كلّها .

قال لبيد :

وَلَقَدْ حَمَيْتُ الْحَيَّ تَحمِلُ شِكَّتِي ــــ فُرُطٌ وِشَاحِي إذْ غَدَوْتُ لِجَامُهَا

ولم يحمل طرفة السّلاح إلاّ للغرض نفسه :

أَخِي ثِقَةٍ لَا يَنْثَنِي عَنْ ضَرِيبَةٍ ــــ إِذَا قِيلَ مَهْلاً قَالَ حَاجِزُهُ قَدِ(ي)
إِذَا ابْتَدَرَ الْقَوْمُ السِّلَاحَ وَجَدْتَنِي ــــ مَنِيعًا إِذَا بَلَّتْ بِقَائِمِهِ يَدِ(ي)

ثمّ إنّه لا « عافية » ولا « توازن » إلاّ بـ«نجدة» الجماعة قال عنترة :

لـمّا رايتُ القَـوْمَ أقبل جَمْعُهُمْ ــــ يَتَذَامَرُونَ كَـرَرْتُ غَيْرَ مُذَمَّمِ
وَلَقَدْ شَفَى نَفْسِي وَأَبْرَأَ سُقْمَهَا ــــ قِيلُ الفَوَارِسِ ويكَ عنترُ أَقْدِمِ

هذه مواقف ثلاثة متجانسة اخترنا ان تكون لهؤلاء دون غيرهم حتّى ندرك مدى ما كان يصل بينهم وبين « الجماعة » رغم ما كان من أمر طرفة حسبما تروي الأخبار ورغم ما نال عنترة من أذى به ألحقته « العشيرة » .

---

(19) ـ قال بشار [ من الوافر ] :
كـذاك الـدّهـرُ يُـبلِي كـلَّ شيءٍ ــــ ولا يفْنَى عـلى الـدّهـر القَصِـيدُ

من مظاهر العلاقة بين صاحب النصّ والجماعة أو بين المنشد وجمهوره تغنٍّ بعزّة النّسب وتفاخر به ؛ يعكسان اطمئنان الحاضر للماضي يحافظ عليه ويواصله . قال عمرو بن كلثوم :

ورثنا مجد علقمة بن سيف أَبَاحَ لَنَا حُصُونَ المَجْدِ دِينَا
وَرِثْتُ مُهَلْهِلاً وَالخَيْرَ مِنْهُ زُهَيْرًا نِعْمَ ذُخْرُ الذَّاخِرِينَا
وَعَتَّابًا وَكُلْثُومًا جَمِيعًا بِهِمْ نِلْنَا تُرَاثَ الأَكْرَمِينَا

وعلى « الأيّام والمآثر فيها » ترتكز عزّة النّسب وتترسّخ كلّما تكاثرت الأيام وبان للعيان فضل « الجماعة » لذلك يستحضر صاحب النصّ أيام الجماعة شحذًا لعزائم قومه يعمل على بثّ الخوف في الأعداء . وذاك ما سمعناه من عمرو ابن كلثوم وبذلك ردّ عليه فخره الحارث بن حلزة . فكان من قوليهما « أغنية » بطش جماعي يستبدُّ به الفتك ويسيطر عليه التشفّي : فتعيد بعض مظاهر غواية الفرد وقد اكتسبت بعدًا جماعيّا حتّى كأن بطش الجماعة إنّما كان سببًا في اتّصاف الفرد به .

بل أنّ للجماعة ما للفرد من تناقض ظاهر يخفي تآلفا وتناغمًا رأينا الفردَ يوفّق في خلقها بين مجموع صفاته وأفعاله . ولقد حققت الجماعة ما بلغه الفرد حين كان لها من المآثر والمفاخر ما قام على غير ما قامت عليه مآثرها زمن الحرب . فسمعنا الشعراء المتنافرين يذكّرون بالعرض الجماعي والوفاء ، ورعاية حقّ الضيف والجار . هذا عمرو بن كلثوم يقول :

وَنُوجَدُ نَحْنُ أَمْنَعَهُمْ ذِمَارًا وَأَوْفَاهُمْ إِذَا عَقَدُوا يَمِينَا

فيذكّره الحارث بن حلزة العهود والأحْلاف :

وَاذْكُرُوا حِلْفَ ذِي المَجَازِ وَمَا قُدِّمَ فِيهِ العُهُودُ والكُفَلاءُ
حَذَرَ الخَوْنِ والتَّعَدِّي وَهَلْ يَنْقُضُ مَا فِي المَهَارِقِ الأَهْوَاءُ

ولعلّ المرأة هي التي تدلّ على العرض الجماعي إذا ما حماها الرّجل حفظ عرضه من كلّ شائبة . ومتى ما سُبيت فلحقتها المهانة هُتِك العرض فاختل توازن الرجل وتهدّدت بالانخرام حياته وحياة الجماعة .

عن ذلك عبّر عمرو بن كلثوم :

عَلَى آثَارِنَا بِيضٌ حِسَانٌ ـــــ نُحَاذِرُ أَنْ تُقَسَّمَ أَوْ تَهُونَا
ظَعَائِنُ مِنْ بَنِي جُشَمِ بْنِ بَكْرٍ ـــــ خَلَطْنَ بِمَيْسَمٍ حَسَبًا وَدِينَا
إِذَا لَمْ نَحْمِهِنَّ فَلَا بَقِينَا ـــــ لِشَيْءٍ بَعْدَهُنَّ وَلَا حَيِينَا

الفردُ إذن جماعة وهو إذ جمع تلك الصفات وحافظ على هذه القيم فإنّه لا يميّز بها بقدر ما هو ينتمي بها الى الجماعة إذْ قامت أسسُ حياتها عليها فلا غربة ولا وحشة فالفرد « صورة » مادتها الجماعة .

ولا يمكن للقصيدة ان تستوي « خلقًا » دون أن تستحضر الجماعة لأنّه لا كيان للفرد بمعزل عنها فوجدانه وجد انها وحركته من حركاتها وصفته من صفاتها . وبالقصيدة انكشفت « ذات » الفرد و« معالم » الجماعة وقِيمُها . فتكون نسبة القصيدة إليها إذْ صاحبها ينشد ما إليه تحنّ وما به تحلم وكذلك ما به انتظمت حياتها لا يتحوّل ولا يصيبه التغيّر على الدّهر . وكأنّ الجماعة عندئذ تشارك شاعرها / فتاها صناعة القصيدة . وهي لذلك روتْها وحفّظتها ناشئتها حتّى أصبحت لسان حالها على الدّهر .

ليس غريبا عند ذلك أن نرى القصائد تتعدّد وهي واحدة ونسمع الشعراء يردّدون من القَوْلِ « مُعَادًا مكرورًا » ويرسمون الصّور المعروفة المألوفة لا يحرجهم صنيعهم ولا يضيق بهم باب القولِ فيه ولا ينكره عليهم جمهورهم .

II

وقصائدنا سبع . أستقلّت كلّ منها بمحور اعتبرناه مركزيّا إلاّ أنّه لا يمنعهَا من أن تقيم فيما بينها علاقات حاولنا تحديدها وهي التي اعتمدناها لنخرجها في نظام رتّبناها بحسبه ترتيبًا مغايرًا لما جاءت عليه عند القدامى

والمحدثين عربًا كانوا او مستشرقين (20) . وفيما يلي ترتيبها ونظام العلاقات بينها :

ـ الأولى ـ قصيدة امرؤ القيس ـ وهي تنتظم حول محور الغواية (21) أو « عمايات الرجال » . فقد قالت صاحبته تلومه :

فَقَالَتْ يَمِينَ اللَّهِ مَا لَكَ حِيلَةٌ ـــــ وَمَا إنْ أَرَى عَنْكَ الغِوَايَةَ تَنْجَلِي

فأجابهــا :

تَسَلَّتْ عِمَايَاتُ الرِّجَالِ عَنْ الصِّبَا ـــــ وَلَيْسَ فُؤَادِي عَنْ هَوَاكِ بِمُنْسَلِي

« لعمايات الرّجال » في القصيدة مظاهر من أبرزها حركةٌ متواصلة عند الانتقال من حبيبته إلى أخرى ؛ وكذلك حياة لاهية لا تقف دونها الحواجز وهي في مشهد الصيد ووصف الجواد وقد كان صورة من صاحبة وحركة دائبة لا تهدأ .

---

(20) ـ * وردت القصائد السبع في شرح القصائد السبع . . . بهذا الترتيب : قصيدة امرىء القيس ، قصيدة طرفة ، قصيدة زهير ، قصيدة عمرو بن كلثوم ، قصيدة ابن حلّزة وآخرها قصيدة لبيد .

* قدّر لها « الخضر الزّبيدي » في « مقدمة لدراسة الشعر الجاهلي » ترتيبا زمنيا . فذهب الى أنّ امرىء القيس نظم قصيدته في آخر الرّبع الأوّل او أوّل الرّبع الثاني من القرن السّادس للميلاد وأنّ طرفة والحارث بن حلّزة وعمرو ابن كلثوم نظموا قصائدهم في عهد عمرو بن هند (ما بين 554 ـ و569 م) بينما ألّف عنترة ولبيد قصيدتيهما في القرن السابع وبعيدهما ألّف زهير قصيدته .

* وزّع « بلاشير » في تاريخ الأدب العربي « شعراءنا السبع على « المجال العربي » . فكان عمرو بن كلثوم والحارث بن حلّزة في إقليم البحرين واليمامة . وامرؤ القيس وزهير وعنترة ولبيد في أواسط الجزيرة وطرفة في الحيرة .

(21) ـ * هي القصيدة الشبقية عند كمال أبو ديب . فصول ص 92 ـ 184/II .

* نقل « جاك بارك » القصائد العشر الى لغته الفرنسية فيما سمّاه : «Les dix grandes odes des arabes coll. Sindbad. Paris, 1979 .

واختار لكلّ منها « عنوانا به ينعتها فكانت قصيدة امرىء القيس بعنوان : «Un moi errant» وقصيدة طرفة «Le jeune homme et la mort» ، وقصيدة عنترة ، L'Epopée ou déja le roman» وقصيدة لبيد «Le métier du poète» وقصيدة عمرو بن كلثوم «La bravade du noble» ، وقصيدة الحارث بن حلّزة «La riposte du lépreux» وقصيدة زهير «Sagesse et Beauté contre guerre».

ولقد تحقّقت الغواية في القصيدة بفضل ما تهيّأ من توازن وتناغم بين نمطين من الحياة تماثلا أحدهما انسي ذاتي فيه لهو و« شبقيّة » لا يكبح لهما جماح وثانيهما انسي طبيعي فيه عنف وثورة واضطراب لعلّ مشهد البرق يعبّر عنه . إذ لم يقوَ على الحياة زمن السّيل غيرُ مَا كان قويّ البناء متمكّنا من الفضاء . شأنه شأن قائل القصيدة .

ـ الثانية ـ هي قصيدة طرفة . محورها في نظرنا « تجديد الاعتبار » . ظهر في محاولة طرفة الدّفاع عن نفسه حين رأى في الحياة ما أبعده عن الجماعة . فنشأت بينهما علاقة قد تدلّ على بداية تحوّل تاريخي في علاقات القبيلة فيما بينها باعتبار ما يمكن أن يكون حصل من تحوّل من نمط إنتاج سيطر عليه « الرّعي » إلى نمط آخر أخذت التّجارة تستبدّ به فحوّل نظام القبليّة من عهد يقوم فيه على علاقات دموية إلى آخر جديد بدأ يقوم على « علاقات نفعيّة » . غير أنّ ما يهمّنا في قصيدة « طرفة » إنّما هو انخرام توازن بين حياة اللهو وحياة الفتك . به اعترف طرفة حين قال :

أَلاَ أَيُّهَذَا اللاَّئِمِي أَشْهَدَ الْوَغَى ــــ وَأَنْ أَحْضُرَ اللذَّاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدِي

وما دفاعه عن نفسه إلاّ شعورٌ بضرورة إعادة التوازن إلى ما كان عليه قبل القطيعة :

وَإِنْ أُدْعَ فِي الْجُلَّى أَكُنْ مِنْ حُمَاتِهَا ــــ وَإِنْ يَأْتِكَ الأَعْدَاءُ بِالجَهْدِ أَجْهَدِ

وليس يخفى أنّ مشهد الناقة من القصيدة إنّما هو دليل على مدى وعْي طرفة بأنّ التوازن المفقود قد هدّد بالفعل حياته واهتزّت له ثوابت كيانه . لذلك قدّرنا لهذه المعلقة أن تكون ثانية تلي ضرورة معلّقة امرىء القيس فهي عندنا وجه ثان لها . فيه ظهرت نقائص الغواية حين تبلغ أقصى مداها فَيَخْتَلُّ « توازن » لا غنى عنه . وهي لذلك قامت من معلقة امرىء القيس مقام « المنبّه » إلى تجاوز القصد يفضي إلى فقدان « التوازن » و« التناغم » بين حياة الغواية وحياة الفتك أو بين البطالة والجدّ .

ولعلّ ظهور « الجماعة » فيها كان وعيًا بأن لا سبيل إلى التفريط في « المعادلة » التي إن فقدت أحد طرفيها أو تغلّب أحدهما على الآخر . تهدّد كيان « القبيلة » .

ـ الثالثة : هي قصيدة عنترة . محورها « الظلم لردّ الظلم » . عبّر عنه صاحبها في قوله :

أَثْنِي عَلَيَّ بِمَا عَلِمْتِ فَإِنَّنِي ـــ سَمْحٌ مُخَالَطَتِي إِذَا لَمْ أُظْلَمِ
فَإِذَا ظُلِمْتُ فَإِنَّ ظُلْمِي بَاسِلٌ ـــ مُرٌّ مَذَاقَتُهُ كَطَعْمِ العَلْقَمِ

فسيطرت « الحرب وصورها » على القصيدة ببطشها وفتك الأبطال بعضهم ببعض . كأنّ كلّ مشهد منها دلّ على « القسوة » و« التوتّر » فهذه « عبلة » الحبيبة :

حَلَّتْ بِأَرْضِ الزَّائِرِينَ فَأَصْبَحَتْ ـــ عَسِرًا عَلَيَّ طِلَابُكِ ابْنَةَ مَخْرَمِ

فـ :

كَيْفَ المَزَارُ وَقَدْ تَرَبَّعَ أَهْلُهَا ـــ بِعُنَيْزَتَيْنِ وَأَهْلُنَا بِالْغَيْلَمِ

فلا حياة إذن لصاحب القصيدة في غير الفتك والبطش يتواصلان حتى آخر النصّ حيث يقول عنترة :

إِنِّي عَدَانِي أَنْ أَزُورَكِ فَاعلَمِي ـــ مَا قَدْ عَلِمْتِ وَبَعْضُ مَا لَمْ تَعْلَمِي
حَالَتْ رِمَاحُ ابْنَيْ بَغِيضٍ دُونَكُمْ ـــ وَزَوَتْ جَوانِي الحَرْبِ مَنْ لَمْ يُجْرِمِ

قامت إذن قصيدة عنترة مقام النقيض من معلقة طرفة وهي التي بلغت بقصيدة امرىء القيس أقصى غاياتها وأقساها . وجانب اللهو والغواية في القصيدة الثالثة قليل على حين كان مركزيًا في السّابقتين . بينما جانب البطش مركزيّ فيها بينما انحصر في قصيدة طرفة في حيّز النوايا .

ـ الرّابعة ـ قصيدة لبيد بن ربيعة وهي قصيدة « السّكينة » والرّضا والاطمئنان . يقول لبيد :

فَبَنَى لَنَا بَيْتًا رَفِيعًا سَمْكُهُ ـــ فَسَمَا إِلَيْهِ كَهْلُهَا وَغُلَامُهَا
فَاقْنَعْ بِمَا قَسَمَ المَلِيكُ فَإِنَّمَا ـــ قَسَمَ الْخَلَائِقَ بَيْنَنَا عَلَّامُهَا

هي معان شعّ بريقها في كلّ مقطع . فالحياة المطمئنّة في الاستهلال ثابتة . وعلى السّكينة والاتّزان يقوم مشهد السّفاد . إذ عاد الحيوانان إلى « ذي مرّة » إليه اطمأنّا :

حَتَّى إِذَا سَلَخَا جُمَادَى سِتَّةٍ ـــ جَزْءًا فَطَالَ صِيَامُهُ وَصِيَامُهَا
رَجَعَا بِأَمْرِهِمَا إِلَى ذِي مِرَّةٍ ـــ حَصِدٍ وَنُجْحُ صَرِيمَةٍ إِبْرَامُهَا

ومن الطمأنينة كذلك « وفاق » حصل بين حياة اللهو وحياة البطش ينتقل بينهما الشاعر فلا يفسُد نظام ولا يختلّ توازن . فالقصيدة بذلك نشيد « الجماعة يردّده الشاعر ذاكرًا مآثرها ومُنْشِدًا اطمئنانه إليها . يقول لبيد :

وَهُمُ الْعَشِيرَةُ أَنْ يُبْطِىءَ حَاسِدٌ ـــ أَوْ أَنْ يَلُومَ مَعَ الْعَدُوِّ لِيَامُهَا

أفلا يمكن أن نعتبر قصيدة لبيد « بديلاً » ضروريًا إليه سعت القصائد الثلاث السابقة وهي تتناقض وتتدافعُ فدلّت على اختلال توازن أعادت قصيدة لبيد بناءه من جديد . فإذا جلّ ما فيها يدلّ على الرّصانة والاعتدال . وإذا القصيدة تعيدُ إلى وجدان القائل توازنه فيتحرّك من موقع « القوة » وهو يستند الى « مهاد » جماعي به يتغنّى نصّه متناغمًا معه راضيًا مرْضيًا .

إلّا أنّ معلّقة لبيد وإن قامت هذاالمقام فإنها لا تنفي الثلاث الأخريات ولا تعوّضها في الذاكرة الجمعيّة لأنّها لا مكان لها ولا وظيفة إلّا بعلاقتها بها في « وجدان الجماعة » .

ـ الخامسة . هي قصيدة عمرو بن كلثوم . مدار المعنى فيها « إنّما تؤخذ الدّنيا غلابًا » . عن ذلك عبّر صاحبها :

لَنَا الدُّنْيَا وَمَا أَمْسَى عَلَيْهَا ـــ وَنَبْطِشُ حِينَ نَبْطِشُ قَادِرِينَا
بُغَاةً ظَالِمِينَ وَمَا ظُلِمْنَا ـــ وَلَكِنَّا سَنَبْدَأُ ظَالِمِينَا

وهو معنى تآلفت مختلف « مقاطع » القصيدة للتعبير عنه . ففي الاستهلال تبجّح واعتداد بالنفس شديد :

أَلَا هُبِّي بِصَحْنِكِ فَاصْبَحِينَا ـــ وَلَا تُبْقِي خُمُورَ الأَنْدَرِينَا

أمّا مشاهد البطش والفتك الجماعيين فقد رشحت كلّها ـ وهي الغالبة على القصيدة ـ رفضا لكلّ سلطان يأتي الجماعة عنتًا وتجبُّرًا :

وَأَيَّامٍ لَنَا غُرٍّ طِوَالٍ ـــ عَصَيْنَا المَلْكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا

وهكذا تستحيل القصيدة خطبة يعبّر فيها الخطيب عن غضب العشيرة كلّها . لكنّ ذلك النفس الخطابي لا يخرج بها ـ في نظر القدامى ـ عن الشّعر وحدوده . وأهمّها أن يقوم أسَاسًا على التخييل فقد جاء في « منهاج البلغاء » رأي لحازم القرطاني يدلّ على ما ذهبنا إليه . يقول صاحب المنهاج :

« قد تقدّم الكلام في أنّ التخييل هو قوام المعاني الشعريّة والاقناع هو قوام المعاني الخطابية . واستعمال الإقناعات في الأقاويل الشعرية سائغ إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضوع بعد الموضوع » (22) . وقد رأينا صاحب المعلّقة يفرد للمعاني الخطابية مقطعا طويلاً .

ـ السّادسة . هي قصيدة الحارث بن حلّزة أو « فوق كلّ ذي سلطان سلطان » . قال عنه الحارث بن حلّزة :

فَمَلَكْنَا بِذَلِكَ النَّاسَ حَتَّى ـــ مَلَكَ المُنْذِرُ بنُ مَاءِ السَّمَاءِ

ولذلك كان في الاستهلال رضا بالواقع وقعود عن المغامرة ؛ وكانت مواجهة الأعداء مُدَاراةً ومصانعة . وكانت الدعوة الى التريّث قبل الحرب تذكيرًا بالعهود والأحلاف حتى كأنّ النفس « الملحمي » الجماعي يتحوّل إلى ما يشبه النفس المدحي بما يطغى عليه من صنعة أو تصنّع ومن تكلّف وتزلّف .

يقول صاحب النصّ :

---

(22) ـ حازم القرطاجني : منهاج البلغاء وسراج الأدباء . . . ص 361 .

وَهْوَ الرَّبُّ والشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ الحِيَارَيْنِ والبَلاءُ بَلاءُ
مَلِكٌ أَضْلَعُ البَرِيَّةِ لاَ يُوجَدُ فِيهَا لِمَا لَدَيْهِ كِفَاءُ

وكأنّ الشاعر أدرك خطر ما أقدم عليه فخاف أن يصيب « جماعته الهوان » . فأعاد الى النصّ نفسه الفخري حين قال :

مَنْ لَنَا عِنْدَهُ مِنَ الْخَيْرِ آيَاتٌ ثَلاثٌ فِي كُلِّهِنَّ القَضَاءُ
آيَةٌ شَارِقُ الشَّقِيقَةِ إِذْ جَاءُوا جَمِيعًا لِكُلِّ حَيٍّ لِوَاءُ
[...] ثُمَّ حُجْرًا أَعْنِي أَمَّ قَطَامٍ وَلَهُ فَارِسِيَّةٌ خَضْرَاءُ
[...] وَوَلَدْنَا عَمْرو بْنَ أُمِّ أُنَاسٍ مِنْ قَرِيبٍ لَمَّا أَتَانَا الْحِبَاءُ

ما أبعد ما بيننا وبين تلك الثورة الجماعية ؟ وأين نحن من الظلم الجماعي لا يرعى حلفًا ولا يذكر عهدًا .

فقصيدة الحارث بن حلزة نقضٌ لقصيدة عمرو بن كلثوم بنية ومحاور ومعاني وكذلك صورةً وغرضًا . لأنها تُثْبِتُ ما نفت الأولى وتقيم من الموازين ما كانت الأخرى تهدمه .

- السّابعة : هي قصيدة زهير بن أبي سلمى . قامت على « السّلم والمعروف » تمدح صاحبيهما وتدعو إليهما . قال زهير :

وَقَدْ قُلْتُمَا إِنْ نُدْرِكِ السِّلْمَ وَاسِعًا بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ الْقَوْلِ نَسْلَمِ
[...] عَظِيمَيْنِ فِي عُلْيَا مَعَدٍّ هُدِيتُمَا وَمَنْ يَسْتَبِحْ كَنْزًا مِنَ الْمَجْدِ يَعْظُمِ

شاع في القصيدة اتزان وسيطرت عليها رصانة . من مظاهرهما اقتصاد في العواطف لا يعرف مَا عرفت مطالع القصائد الأخريات من تأجج . إذ يقنع صاحب النصّ من الظغائن بالنظر به يكتفي كأن يقول :

وَقَفْتُ بِهَا مِنْ بَعْدِ عِشْرِينَ حِجَّةً فَلأْيًا عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ
أو [...]
وَفِيهِنَّ مَلْهًى لِلطَّيفِ وَمَنْظَرٌ أَنِيقٌ لِعَينِ النَّاظِرِ الْمُتَوَسِّمِ

فليس للحرب إذن أن تفسد على هذا المنظر جماله والسكينة الّتي يوحي بها . وليس لها كذلك أن تفرق شَمْلاً وقد اجتمع . وإن كان لا بدّ من « مشاهد » للحرب فهي مشاهد تدينها وتنفرّ منها وفيها تزهّد .

قال زهيـر :

وَمَا الْحَرْبُ إلاَّ مَا عَلِمْتُمْ وَذُقْتُمُ ـــــ وَمَا هُوَ عَنْهَا بِالْحَدِيثِ الْمُرَجَّمِ
مَتَى تَبْعَثُوهَـا تَبْعَثُـوهَـا ذَمِيمَـةً ـــــ وَتَضْرَ إذَا ضَرَّيْتُمُوهَـا فَتَضْرَمِ

لا يعني ذلك ان قصيدة زهير أقرب الى قصيدة الحارث بن حلّزة منها الى قصيدة عمرو بن كلثوم وإنّما هي في نظرنا قامت مقام النتاج الحتمي اقتضاه تناقضهما فكانت فيهما وهي في الآن نفسه تتجاوزهما .

ونحن إن أعوزنا ان نجزم بأنها وليدة تناقضات الواقع وملابساته فإنا نذهب إلى أنّها ـ إضافة إلى مالها من صلة بالواقع المعيش مخصوصة ـ ثمرة تناقضات نصوص متوارثة منقولة لعلّها تماثل في تناقضها في مستوى البناء والدّلالة تناقضات لها صلة بتاريخ جمهورها .

لقد ظهر لنا أنّها تحمل القصيدتين معًا . فقول زهير مثلاً :

وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ ـــــ يُضَرَّسْ بِأَنْيَـابٍ وَيُوطَـأْ بِمَنْسِمِ

إنّما هو من معاني قصيدة الحارث بن حلّزة بينها اعتبرنا قوله :

وَمَنْ لاَ يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلاَحِهِ ـــــ يُهَدَّمْ وَمَنْ لاَ يَظْلِمِ النَّاسَ يُظْلَمِ

صياغة جَديدةً لمبادىء كانت راسخة واضحة في قصيدة عمرو بن كلثوم . وهي بذلك وظفت القصيدتين حَيْثُ تجاوزت التناقضَ بينهما فبنت عليه عالمًا جديدًا يقول عنه زهير :

وَمَنْ يُوفِ لاَ يُذْمَمْ وَمَنْ يُفْضِ قَلْبُهُ ـــــ إلَى مُطْمَئِنِ الْبِرِّ لاَ يَتَجَمْجَمِ

اخترنا في علمنا هذا أن نقصر النظر على القصائد السّبع نكسر في طورٍ أوّل ما بينها من حواجز ـ ونحن نقرّ أنّها واهية ـ فنعتمد بنية معانيها وهي التي

أنشأت نصًا طويلا . ثم نُعيد في طور ثان هذه الحواجز ـ وهي باطلة لنبيّن ما بينها من صلات حميمة لا تجعل الواحدة تعوّض الأخرى أو تغني عنها .

وما كان من غاياتنا أن نبدي فيها من الرّأي ـ ما لم نسبق اليه بقدر ما كان ان نقف عند هذه النصوص وهي قليلة بالنظر إلى ما ينسب إلى شعراء الجاهلية . فنتوقّف ونتثبت اعتمادا على بناء محاورها وطرق تشكّلها وكيفية انتظامها . فقدرنا بعض أسباب نشأة القصيدة . وقد بان لنا لها أن « قول الفتوة أو الحلم بها » أهمّ تلك الأسباب . تنشأ به القصيدة من أعمق وجدان العرب تضبط حركته ونظامها بحسب ما تقتضيه حياة الجماعة من توازن . فرأينا الجماعة حاضرة في القصيدة مسيطرة عليها . ورأينا أنّ القصيدة إنّما هي « مخزون ذاكرتها » عليه تحافظ حين ترويها وتنشىء عليها أجيالها . وهي لذلك اقتضت أن يكون « القول الشعري » واحدًا تتغير أنساقه وتتنوّع ضروب الإيقاع فيه فلا تدّعي نقضَ عميق بنائه بل هي تسعى ـ متضافرة ـ الى تحقيقه .

كما أننا اهتدينا بنتائج الطّور الأوّل . فرتبنا القصائد في الطور الثاني بحسبها انطلاقا من أعمق ما يهيج نفس القائل نتتبع تردّده بين الاضطراب والهدوء حتى بلغنا به غاية السكينة والرّضا ثم استقصينا علاقات القائل فيها بجمهوة تتحوّل ويصيبها التغير حتى استوت ثابتة قارة في قصيدة زهير .

وكأنّ القصائد السبع ـ أجزاء نصّ واحدٍ يطلب بعضُه بعضًا في ذاكرة أصحابه يبدعونه وذاكرة جمهوره يَنْشُده فيُنْشِده . ولعلّ في ذلك سرّ بقاءِ هذه القصائد على الدهر تستحضر ذاكرة الجماعة وبها تكون لا يمكن لمن أنشد إحداها ألاّ يستحضر أخواتها .

ولا بدَّ لعملنا وهو يطلب أن يكتمل من أن يستدعي غيره من الأعمال يتخذ القصائد السبع موضوعًا له فيتوفّر على دراستها من زوايا أخرى مفيدًا ممّا صحّ فثبتت جدواه من علوم انسانية كأن ينظر في « طرق تشكّل الصورة فيها وأشكال انتظامها وما لابَسَها من دلالات . وهو العمل الذي نرى أنَّهُ الأقرب إلى محاولتنا عساها به تكتمل .

**محسن ابن العربي**

# المـــواردة
# ظاهرة أدبية وإطارا خاصّا لتحليل الخصائص الأسلوبيّة

بقلم : محمد الهادي الطرابلسي

تأسّست المباحث النقديّة والأساليب البلاغية عند العرب على الظواهر الأدبية التي تميّز بها أدبهم ، وقامت عليها كتاباتهم النثرية وأشعارهم ، فكانت كثير من المقاييس النقدية التي تبلورت عندهم بداية من طور المفاضلات الى طور الموازنة المنهجية مرورا بطور الطبقات (1) مستوحاة من الخصائص التي ظهرت بها نصوصهم في مختلف أطوار الأدب العربي وكذلك شأن الأحكام البلاغية التي أخذت معالمها تتضح شيئا فشيئا في كتاباتهم حتى بدا الفرق بين حدود علم البلاغة وحدود النقد يتسع ، واتّجه كلّ من المشغلين إلى الاستقلال بالذات .

لكنّ كثيرا من الظواهر ظلت مشتركة ليست هي بالظواهر الأدبية المجردة ولا بالمقاييس النقدية المحددة ، ولا بالأساليب البلاغية الخالصة وذلك مثل الموازنة والمواردة . . . بدليل أن الحديث عنها يرد في كتب الأدب وكتب النقد وكتب البلاغة أيضا ، بينما بقيت ظواهر أخرى في حدود كتب الأدب والنقد لا تكاد تتعداها مثل ظاهرتي المناقضة والمعارضة .

(1) راجع في هذا التصنيف بحث أحمد بن اميريك « أسلوب الموازنة وأثره في التفكير العربي الى القرن الرابع الهجري » ، في نسخته المرقونة ، وقد أعده لنيل شهادة التعمق في البحث ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، تونس ، 1982 ـ 1983 .

وربما يرجع اختلاف هذه الظواهر في حظها من الدقة والتخصص أو العموم والاشتراك إلى مرونة الحد بين البلاغة والنقد الأدبي ، على أن الإفادة منها في الدرس مرتبطة بالمفاهيم الخاصة بها ، وطرق استخدامها ، والأهداف التي يرام الوصول إليها باعتمادها ، لا باختصاصها أو اشتراكها . ذلك أنه بإمكان الدارس أن يصل بها إلى حصر مميزات النصوص التي يدرسها في ضوئها ، وتعيين معالم تفردها والخصائص الأسلوبية التي تقوم عليها . ولعل المواردة أهم مقومات العملية الأدبية بمختلف مظاهرها الإبداعية والنقدية والبلاغية ، وأكثرها شيوعا ، ولكنها أقلّ حظًا من الدرس والتحليل ، فرأينا أن نخصص لها هذا البحث ، نعرف بها لغة واصطلاحًا ونبين كيف يمكن استخدامها في مباشرة النصوص الأدبية لتحليل خصائصها الأسلوبية ، مطبقين ذلك على موضوع وصف الذئب وهو من الموضوعات التي توارد كثير من الأدباء عليها ، عسانا نتقدم في طرح مسألة تبويب الظواهر وفي تحسس الطريق التي تسلكها الظاهرة الأدبية لتتحول إلى ظاهرة نقدية أو بلاغية وربما ظاهرة أسلوبية أي إطارا كفيلا بالكشف عن السّمات المميزة لفردية النص وطابع مؤلفه الشخصيّ .

* * *

المواردة مصدر من وارد ، وأصله من ورد الماء وغيره وردا وورودا : ورد عليه بمعنى أشرف عليه ، دخله أو لم يدخله . ويقال واردته بمعنى وردت معه ، وتواردناه بمعنى اشتركنا فيه .

فالمواردة هي التشارك في الشيء وكذلك التوارد بمعناها . واستعملت اللفظتان مجازا في مجالي نقد الشعر والبلاغة بمعنى التقاء الشاعرين في القول. (2) وفي لفظ المواردة معنى التشارك بين الشاعرين أساسا ، فأحد الشاعرين يوارد الثاني ، بينما في لفظ التوارد معنى التشارك في المعنى أساسا . فكلا الشاعرين يتوارد المعنى . ولكنّ اللفظين استعملا كالمترادفين ، وإنما

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، والزمخشري ، أساس البلاغة ، مادة « ورد » .

حافظوا على الصيغتين في الاستعمال لغاية عملية : فإذا عنوا التشارك بين الشاعرين قالوا المواردة وإذا عنوا التشارك في المعنى قالوا التوارد ، وآثرنا نحن تعيين هذه الظاهرة في عنوان البحث بلفظ المواردة لأنها على صلة بظواهر عديدة أخرى جميعها على وزن مفاعلة (3) .

أثار العرب مشكل المواردة في سياق نقدهم للشعر وحللوا خصائصها باعتماد أمثلة من النصوص الشعرية (4) ولا يعني ذلك أنهم يعتبرونها ظاهرة مقصورة على الشعر بل هي من الأساليب الداخلة في أدب الكاتب والشاعر كما دلّ على ذلك خاصة حديث ابن الأثير عنها في كتاب المثل السائر وكتاب الاستدراك (5) .

وأكثر ما جاء من حديثهم عن هذه الظاهرة يكتسي صبغة الأسئلة الضمنية لا الأجوبة الثابتة المبينة على شروط متفق عليها . فما أثير في بابها ولعله أول ما يخامر الذهن بشأنها ، السؤال التالي : هل تكون المواردة في المعنى فقط أم تكون في المعنى واللفظ معا ؟

والذي يفهم من كلامهم أن المواردة تكون في المعنى لا في اللفظ الا عند من يقول بإمكان « وقوع الحافر على الحافر » ويعتبر ذلك شيئا طبيعيا . لكنّ حديث الدارسين عن أسلوب وقوع الحافر على الحافر كان على أساس أنه حالة

---

(3) ابن امبيريك ، المرجع المذكور ، في « تجليات صيغة المفاعلة في لغة العرب وما تترجمه هذه الصيغة من شغف العرب بالموازنة والمفاضلة » ، ص 382 وما بعدها ، ومن المواد التي حلّلها : المقاتلة والمناحرة والمنافرة والمعاكظة والمشاربة والمفاخرة والمعاظمة في المصائب . . . وانظر صلاح فضل في مقاله « طراز التوشيح بين الانحراف والتناص » ، ندوة قراءة جديدة لتراثنا النقدي جدة 1988 ، النص المرقون ، ص 22 حيث أضاف الى القائمة لفظ « المفاوضة » وقد وجده مقرونا بلفظ « المعارضة » في كتاب صلاح الدّين الصفدي **توشيح التوشيح** ، تحقيق البير حبيب مطلق ، بيروت 1986 ، ص 31 ـ 32 .

(4) ابن رشيق ، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط 4 بيروت 1974 : ج 2 ص 281 ـ 282 وخاصة 289 ؛ وفي **قراضة الذهب في نقد أشعار العرب** ، تحقيق الشاذلي بويحى ، تونس 1972 ، ص ص 88 ـ 89 و 156 .

(5) ضياء الدين بن الأثير ، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر** ، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة ، القاهرة 1960 ، انظر : ج 3 ص 219 ـ 270 ، وخاصة 281 ـ 290 . **والاستدراك في الرد على رسالة ابن الدهان المسماة بالمآخذ الكندية من المعاني الطائية** ، تحقيق حفني محمد شرف ، القاهرة ، 1958 انظر : ص 6 ـ 13 ـ و ص 57 ـ 65 وخاصة ص 70 ـ 73 .

نادرة من حالات التوارد لاحالة شائعة ولعلها تنحصر في أمثلة قليلة ترددت من تأليف إلى آخر (6) .

ويبدو أنهم يشترطون في توارد الشاعرين على المعنى الواحد عدم اقتداء أحدهما بالآخر ، وكأن الأصل فيها عندهم ألّا تقع الا بين الشاعرين المتعاصرين اللذين لم يسمع أحدهما بقول الآخر ، قال ابن رشيق : « فإن صحّ أن الشاعر لم يسمع بقول الآخر وكانا في عصر واحد فتلك المواردة » (7) .

لكنهم يرون إمكان وقوعها أيضا بين الشاعرين المختلفين في الزمان إذا ثبت أن اللاحق منهما لم يسمع كلام السابق ، وإن هم أشاروا الى صعوبة التحقيق في ذلك . أشار إلى ذلك ابن رشيق نفسه في معرض بحثه فيما إذا كان من الجائز وقوع التوارد في المعنى واللفظ معا . قال في **العمدة** :

« وأما المواردة فقد ادعاها قوم في بيت امرىء القيس وطرفة ، ولا أظنّ أن هذا مما يصحّ ، لأن طرفة في زمان عمرو بن هند شابّ حول العشرين ، وكان امرؤ القيس في زمان المنذر الأكبر كهلا واسمه وشعره أشهر من الشمس ، فكيف يكون مواردة ؟ إلا أنهم ذكروا أن طرفة لم يثبت له البيت حتى استُحلفَ أنه لم يسمعه قط ، فحلف ، وإذا صحّ هذا كان مواردة ، وإن لم يكونا في عصر . وسئل أبو عمرو بن العلاء : أرأيت الشاعرين يتفقان في المعنى ويتواردان في اللفظ لم يلق واحد منهما صاحبه ولم يسمع شعره ؟ قال تلك عقول رجال توافت على ألسنتها . وسئل أبو الطيب عن مثل ذلك فقال : الشعر جادّة ، وربما وقع الحافر على الحافر » (8) .

---

(6) في « وقوع الحافر على الحافر » ، انظر : مثلا ابن الأثير المثل السائر ج 3 ص 230 ـ 232 . ومن ذلك قول امرىء القيس في معلقته :

وقــوفًـا بـهـا صحبي عـليَّ مـطيَّهُمْ يقـولـون : لا تَهْلِكْ أسىً وتَجَمَّـلِ

وقولُ طرفة بن العبد في معلقته :

وقــوفًـا بـهـا صحبي عـليَّ مـطيَّهُمْ يقـولـون : لا تهـلِكْ أسىً وتجلَّدِ

انظر **جمهرة أشعار العرب** ، ط . بيروت ، ص 40 و ص 83 .

(7) **العمدة** ، ج 2 ص 282 .

(8) **العمدة** ، ج 2 ص 289 .

وأكد ابن رشيق في **القراضة** إمكان التوارد بين الشاعرين المختلفين في الزمن بما وقع للثعالبي في ذلك وذكره في **اليتيمة** (9) وبما حصل له هو في بعض ما « ابتدعه » من معان اكتشف أنها عنّت لشاعر قبله حيث قال :

« وأما أبو الحسن التهامي ـ رحمه الله ـ فكثيرا ما أوارده حتّى أتّهم نفسي فيها أعلم ويعلم الناس أني قد سبقته اليه علم ضرورة ويحصره التاريخ ، إلاّ أنّ للشرق فضيلة ومزية » (10) .

ولئن بدا ابن الأثير متمسكا أيضا بشرط عدم الاقتداء في التوارد على المعنى الواحد فإنه لا يعتبر المعاصرة شرطا فيه ، بدليل أنّ ما ذكره من أمثلة في ذلك في كتابيه المذكورين ليس لشعراء متعاصرين (11) وأنه شدّد في ضرورة التمجيص وكثرة الحفظ لأشعار العرب قبل الحكم في المسألة والقضاء فيها بالتقدم أو التأخر .

والذي يفهم من كلام ابن رشيق في **العمدة** و**القراضة** أن الموارِدة تقع في جميع أنواع المعاني الطريفة المبتدعة والمتداولة المتبعة فجميع هذه المعاني عرضة للسرق غير أن عبد الكريم النهشلي يرى حسب ما رواه ابن رشيق في **العمدة** أن السرق . . . إنما هو في البديع المخترع الذي يختص به الشاعر ، لا في المعاني المشتركة التي هي جارية في عاداتهم ، مستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم ، مما ترتفع الظنة فيه عن الذي يورده أن يقال إنه أخذه من غيره (12) .

وهذا هو الذي ذهب اليه ابن الأثير أيضا وحلله في مقدمة كتاب **الاستدراك** . فالتوارد عنده لا يقع على جميع أنواع المعاني وإنما يقع على نوع دون آخر والمعاني في تقديره ضربان في الجملة : معان عامة ومعان خاصة . أما المعاني العامة فهي المعاني « المتفقة » (13) وتلك معان « تشتاق الخواطر إليها

(9) **القراضة** ، ص 88 .

(10) المصدر السابق ، ص 156 .

(11) انظر الأمثلة في **المثل السائر** ، ج 3 ص 265 ـ 290 ، وفي **الاستدراك** ، ص 6 ـ 13 و 70 ـ 73 .

(12) **العمدة** ج 2 ، ص 281 .

(13) **الاستدراك** ، ص 14 .

من غير كلفة » (14) فيتساوى فيها جميع الشعراء (15) لوضوحها وعمومها بمعنى أن كل « معنى منها يعرفه العام من الناس والخاص » (16) . هذه المعاني هي التي بتوارد عليها الشعراء .

أما المعاني الخاصة فهي المعاني « المختلفة » (17) أي المعاني الغامضة التي يختص بها شاعر دون آخر (18) . والمعنى الغامض عنده هو الذي « يدقق الفكر في استخراجه » (19) .

والفرق بين العام من المعاني والخاص هو كالفرق بين السنة المتّبعة والطريقة المبتدعة ، وبين ما سماه العمود والشعبة ، قال : « وهذه المعاني التي يتواردون عليها لها عمود ، ولها ما يخرج عن العمود من الشعب فالذي يخرج عن العمود يكون معنى مخصوصا انفرد به بعض الشعراء دون بعض ، وقائله يكون أولى فيه ، ثم الذي بعده يكون سارقا له » (20) .

وبمقتضى ذلك نفى ابن الأثير ملكية عمود المعاني المخصوصة المتفرعة عنها والتي ينفرد بها الشعراء ويتميزون عن سواهم ، قال محققا فيما أخذه المتنبي من شعر أبي تمام .

« فإن قيل : إن المتنبي أخذ من أبي تمام كل ما كان بينهما من تشابه في المعاني ، فقد ظلم المتنبي ، لأن عمود المعاني قد تساويا فيه هما وغيرهما ، لكن المعاني المخصوصة لامراء أنه أخذها منه (21) .

---

(14) المصدر السابق ، ص 9 .
(15) المصدر السابق ، ص 6 .
(16) المصدر السابق ، ص 8 .
(17) المصدر السابق ، ص 15 .
(18) المصدر السابق ، ص 8 .
(19) المصدر السابق
(20) المصدر السابق ، ص 9 .
(21) المصدر السابق ، ص 13 .

والعمود عنده المعنى المتداول العام ، ومن ذلك المعنى الذي توارد عليه الشعراء في « وصف الطير يتتبع الجيش طلبا لأكل لحوم القتلى » (22) وقد ذكر ما قاله فيه جماعة من الشعراء ثم علق قائلا : « وأما ما يخرج عن جوانبه من الشعب فكالمعنى الذي انفرد به مسلم ، فإنه لم يعرض لذكر الطير في تتبع الجيش ، وإنما أخرجه مخرجا آخر ، وذلك شعبة من شعب العمود المشار إليه ، إلا أنه أحسن وألطف وأبلغ» (23) .

فالاقتداء عند ابن الأثير لا يكون في المعاني التي يتوارد عليها الشعراء ، وإنما يكون في المعاني المخصوصة ويسمى سرقة ، قال : « ما ينبغي أن يقال : إن المتأخر أخذ من المتقدم إلا في معنى مخصوص وإلا فأكثر المعاني تقع للآخر كما وقعت للأول » (24) فإذا توارد المتأخر والمتقدم على « عمود من أعمدة المعاني » (25) أي على معنى عام ، تساويا فيه ، لكن يبقى هنا التفاوت في القمص التي تلبس من الألفاظ ، فالفضل بينهم إنما يكون في ذلك لا في غيره » (26) .

هذا يعني أن المفاضلة بين الشعراء ممكنة في الحالتين وليست مستحيلة إلا في حالة « وقوع الحافر على الحافر » إلا أن موضوعها مختلف من نوع إلى آخر ، فموضوع المفاضلة في حالة التوارد اللفظ وفي حالة السرقة اللفظ والمعنى معا ، قال :

« وأما المعاني المختلفة فإن الخطب في المفاضلة بينها كبير ، وهي غامضة دقيقة المسلك لأن النظر يقع فيها من جهة اللفظ والمعنى وذلك بخلاف المعاني المتفقة فإن النظر يقع فيها من جهة اللفظ وحده » (27) .

---

(22) المصدر السابق ، ص 10 .
(23) المصدر السابق .
(24) المصدر السابق ، ص 6 .
(25) المصدر السابق ، ص 10 .
(26) المصدر السابق ، ص 9 .
(27) المصدر السابق ، ص 59 ، وانظر أيضا ، ص 15 .

فيتضح أن « اللفظ » ليس موضوع سرق بحال ، بفضل طابع الفردية الذي يميزه في جميع الظروف مما ينقض مبدأ الملكية في الكلام ويعوضه بمبدإ التبني على ما سنرى .

وقد أشار ابن الأثير في المثل السائر الى مسألة أخرى في باب التوارد على المعاني إشارة ضمنية ولكنها ذات أهمية ، وتتعلق بحجم الوحدات التي تكونها المعاني المتوارد عليها وبنوع المجالات النقدية التي تنتمي إليها وذلك فيما يفهم من كلامه أن التوارد نوعان :

توارد على معنى من المعاني وتوارد على مقصد من المقاصد . والذي أراده بالمعنى ، المعنى الجزئي الذي « يصوغه هذا في بيت من الشعر وفي بيتين ، ويصوغه الآخر في مثل ذلك » (28) . أما المقصد فيعني به الموضوع الشعري ، وقد بين ذلك حيث قال : واعلم أن من البيان في المفاضلة بين أرباب النظم والنثر أن يتوارد اثنان منهما على مقصد من المقاصد (29) يشتمل على عدة معان كتوارد البحتري والمتنبي . . . على وصف الإنسان ، كما يعني بالمقصد الغرض الشعري وذلك في بقية حديثه في باب المفاضلة بين البحتري وأبي تمام حيث قال : « فإذا شئت أن تعلم فضل ما بين هذين الرجلين فانظر الى قصيدتيهما في مراثي النساء . . . فإن أبا الطيب ابتدع ما أتى به في معاني قصيدته ، والبحتري أتى بما أكثره غث بارد ، والمتوسط منه لا فرق فيه بين رثاء امرأة ورثاء رجل .

ومن الواجب أنه اذا سلك الناظم والناثر مسلكا في غرض من الأغراض ألا يخرج عنه كالذي سلكه هذان الرجلان في الرثاء بامراة ، فإن من حذاقة الصنعة أن يذكر ما يليق بالمرأة دون الرجل (30) .

* * *

يتضح من خصائص المواردة التي ذكرها العرب متفرقة وحللناها مجموعة ومبوبة أنّ المواردة ظاهرة أدبية عامة تشمل الشعر والنثر معا وتعني التشارك بين

---

(28) المثل السائر ، ج 3 ، ص 288 .
(29) المصدر السابق .
(30) المصدر السابق .

الأديبين في معنى من المعاني من غير اقتداء أحدهما بالآخر إذا كانا متعاصرين ومن غير اقتداء المتأخر بالمتقدم إذا عاشا في زمنين مختلفين ، والأصل فيها أن تكون في المعاني المشتركة المتبعة لا في المعاني الخاصة المبتدعة وتتحول هذه الظاهرة الأدبية عند ناقد الأدب إلى مقياس نقدي للحكم بالتساوي بين الأديبين عند تواردهما على معنى واحد وعدم التفاضل بسببه وإبطال القول بالسرقة فيه لكنه مقياس لا يؤدي الى إبطال إمكان التفاوت بينهما في اللفظ الذي عبر به كل واحد منهما عنه لأن اللفظ ليس موضوع سرق إلا في حالة وقوع « الحافر على الحافر » وهي حالة شاذة باتفاق . وقد اختص ابن الأثير بتصنيف مظاهر التوارد صنفين اثنين : توارد على المعنى الجزئي وتوارد على المقصد في معنى الموضوع الشعري ، والمقصد في معنى الغرض النصي العام .

ويحسن بنا ـ لنناقش آراء العرب في المواردة ونبين وجوه الإفادة منها ـ أن ننزل هذه الظاهرة المنزلة الخاصة بها وذلك بالربط بينها وبين الظاهرتين الأساسيتين اللتين تتصلان بها وتدخلان في العملية الأدبية وهما ظاهرة الإعادة من ناحية ، وظاهرة السرق من ناحية أخرى .

أما ظاهرة الإعادة فتمثل مقوما عاما في كل عملية أدبية وليست خاصة بالآداب العربية وقد فطن العرب إلى فعلها منذ نشأة الأدب بينهم ، وأقروا بشيوعها في ضروب الكتابة عندهم ، وتفننوا في صيغ التعبير عنها في كلامهم المنثور وأشعارهم ، من قول عنترة في طالع المعلقة [ الكامل ] :

هل غادر الشعراء من متردّم (31)

وقول الآخر [ الخفيف ] :

ما أرانا نقول إلا معارا    أو معادا من قولنا مكرورا (32)

إلى قول علي بن أبي طالب : « لولا أن الكلام يعاد لَنَفِدَ » (33) الى غير ذلك من الأقوال التي تؤكد ذهاب العرب إلى أن الأدب يتولد من الأدب تولدا طبيعيا

---

(31) انظر جمهرة أشعار العرب ، ط . بيروت 1978 ، ص 93 .
(32) البيت منسوب لكعب بن زهير في العقد الفريد لابن عبد ربّه ، انظر العقد . . . ، تحقيق احمد أمين وأحمد الزين وابراهيم الأبياري ، القاهرة 1385 هـ / 1965 م ، ج 5 ، ص 338 .
(33) العمدة ج 1 ، ص 91 .

لا تولدا ذاتيا . لكن مذهبهم هذا كان دائما وأبدا مشفوعا باعتقادهم أنّ من الكلام متبعا ومبتدعا وإن هم اختلفوا في تعيين الحدّ بين النوعين وكيفية الاعتماد على ذلك في نقد الأدب وتقويم النصوص لكن الصحيح ـ وهذا الرأي غلب على تفكيرهم ـ أن باب الابتداع للمعاني مفتوح الى يوم القيامة (34) .

قال العرب إذن بفكرة الإعادة واعتقدوا أنها ظاهرة تنتظم العملية الأدبية فى عمومها ، فلم يحصروها في النصوص المتأكدة الصلة أو بين الشّعراء الذين سمع بَعْضُهم بَعْضَهُمْ الآخر لكنهم حصروها في المعنى دون اللفظ وعندما أرادوا التدقيق والتفصيل وراموا الموازنة المنهجية بين شاعر وشاعرٍ وبين نص ونص وبين بيت وبيت ، انتبهوا الى أن هناك من المعاني ما يعاد كما لو أنه يتكرر مع توفر ما يكفي من القرائن للقول بأن ذلك تم بين الطرفين دون اقتداء ، فما بدا لهم من قبيل المعاني المشتركة المتبعة سموا التشارك فيه مواردة وما ظنوه من قبيل المعاني الخاصة المبتدعة سموا الالتقاء فيه سرقا .

فالمواردة والسرق عندهم مظهران من مظاهر الإعادة لكنهما يمثلان درجتين من الالتقاء فرعيتين دقيقتين ومتفاوتتين في القيمة ، يمثل السرق أعلاها . هذا الذي ذهب اليه عبد الكريم النهشلي في قولته السابقة وبنى عليه ابن الأثير كذلك نظرية في التمييز بين عمود المعاني وشعبه أي بين المعاني العامة الواضحة والمعاني الخاصة الغامضة . ولكن إن صحّ له أن يتخذه مقياسا للمفاضلة النسبية بين الشعراء فلا نرى كيف يصح له اعتبار أن التوارد يقع على المعاني العامة دون المعاني الخاصة فهذه معان وتلك معان قد يشترك فيها الشعراء باقتداء ودون اقتداء كما بين ذلك ابن رشيق ولا تلازم العمومية أو الخصوصية قسما منها دون آخر ، لأن العام منها خاص في أصله والخاص يصبح عاما إذا استعمله غير واحد من الشعراء ، فإذا كان هنالك من فرق بين النوعين من المعاني فهو فرق في الدرجة لا في القيمة المطلقة .

(34) ابن الأثير المثل السائر ، ج 3 ، ص 219 .

وإنما ترجع صلاحية مقياس ابن الأثير في المفاضلة بين الشعراء إلى كونه في التطبيق مقياسا يقود الدارس إلى التمييز بين المبتذل من المعاني والطريف ولا يمكن أن يقود الى التمييز بين ما شاعت ملكيته وما ثبتت الملكية فيه لشاعر معين دون آخر.

لا شك أن مبدأ الاقتداء مبدأ يسهل عملية التمييز بين المعاني فإذا ثبت الاقتداء بتصريح من الشاعر أو جاء في نصه ما يقطع بالاقتداء كانت مواردته الشاعر السابق من قبيل الأخذ والسرق وإذا لم يثبت ذلك بتصريح ولا نص أو أكد الشاعر مواردته السابق في معنى لم يطلع عليه من قبلُ ولا ألم به ، تعذر الحكم في ذلك .

فمسألة السرق لشعب المعاني تستوي في ختام الأمر في مسألة التوارد على أعمدتها وينتفي كل معنى للسرقة في العملية الأدبية فالمعاني من جوانب الكلام التي لا يستقيم نظريا اعتمادها في المفاضلة ويصعب غالبا في التطبيق إجراؤها . لكن الألفاظ بمعنى أساليب التعبير وطرق الأداء ومظاهر الإخراج مهما كانت معانيها أعمدة أو شعبا لا يمكن الاقتداء فيها ولا يكون فيها السرق . والعرب يكادون يجمعون على ذلك لأنها هي التي تجسم فردية الكلام وخصوصيته ولذلك تصلح أن تكون مقياسا للدرس . ذلك في تعيين نسبة النصوص إلى أصحابها وكذلك في تحديد قيمها المختلفة بناء على خصائصها المميزة وبهذا يجوز لنا اعتبار المواردة أسلوبا من أساليب تضافر النصوص كالمناقضة والمعارضة يتميز عنها بشرط عدم الالتزام بالبحر والقافية والموضوع ، لا بشرط عدم الاقتداء ، لأن الاقتداء أو عدمه في جميع هذه الضروب من الكتابة وكذلك ملكية المعاني أو تبنيها ، والاتباع فيها أو الإبداع والتقليد أو التجديد ، مسائل ثانوية أمام مسألة مظاهر الإخراج وصور التعبير وأساليب الأداء وفنيات البناء ، لأن التأريخ للمعاني صعب ، ومتابعة تسلسلها عسيرة ، ومحاولات حصر لبناتها المتزايدة مستحيلة أمام تضخم عدد الأدباء واتساع ساحة الأدب وخاصة أمام توارد الخواطر في المعنى الذي آلت اليه العبارة حديثا وهو التشارك في المعنى مبتذلا كان أو طريفا ، لا في معنى تشاركها في المعنى المتبع فحسب .

ولعل أكبر درس يستخلص، ناقد الأدب عامة ودارس الأسلوب على وجه الخصوص من ظواهر الأدب التي فطن لها العرب ودرسوها تحت عناوين المناقضة والمعارضة والمواردة وغيرها من المصطلحات الدالة على مفاهيم ترجع في أصلها إلى ضروب من الصلات بين النصوص وجمعناها نحن تحت عنوان تضافر النصوص هو الدعوة الضمنية الى دراسة الأدب بالانطلاق من قاعدة مزدوجة أو متعددة النصوص تتم فيها مباشرة الأدب من خلال نصوص الأدب نفسه ، يجعل بعضها مقياسا لبعضها الآخر اعتمادا على فرضية في العمل يسلم بها وهي أن بعضه يطوّر بعضه الآخر ويتولد منه فالمهمة تتعلق إذن باتخاذ نصوص الأدب موضوع درس ووسيلة عمل في نفس الوقت وبتحكيم النص في النص بشكل يمكن الدارس من مراعاة النسبية الموجودة بين الكتابات الأدبية ، إذ لا سبيل الى تقدير هذه النسبية تقديرا موضوعيا ما لم يركز البحث على العلاقات ، علاقات نصوص الأدب بعضها ببعضها الآخر (35) .

واعتقادنا أن درس النص الأدبي من هذه الزاوية كفيل بتدقيق فكرة الإعادة المتجنبة المعتمدة ، وفكرة الاقتداء المتهيبة المثمرة ، وفكرة الملكية الفردية الشائعة . وهو كفيل أيضا بحصر مجالات التفرد ومواطن الإبداع وخصوصيات جمال الكتابة الأدبية وهي مجالات أشكال التصرف في اللفظ ومظاهر إخراج النصوص وأساليب التعبير عن المعاني والموضوعات والأغراض .

وقد اخترنا لدعم ذلك بالتطبيق موضوع وصف الذئب عند العرب وقد توارد عليه كثير من الشعراء إلا أننا سنقتصر في التحليل على نصوص أربعة منهم (36) ، هم على التوالي : الفرزدق (ت 110 هـ / 728 م أو 112 /

(35) كتابنا بحوث في النص الأدبي ، تونس 1987 ، فصل « معارضات شوقي بمنهجية الأسلوبية المقارنة » ، ص 124 ـ 125 .

(36) ومنهم أيضا المرقش الأكبر (ت 75 ق م/550 م) انظر : المفضليات ، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ، ط 2 . مصر 1952 المفضلية رقم 47 ، والشنفرى (ت 70 ق م/525 م) في لامية العرب ، ط 1 القسطنطينية 1300 هـ ، الأبيات 26 ـ 35 ، وابن دريد (223 ـ 321 هـ/837 ـ 933 م) في المقصورة ط 1 القسطنطينية 1300 هـ ، البيت 219 وما بعده وغيرهم .

730) والبحتري (206 ـ 284 هـ / 821 ـ 897 م) والشريف الرضيّ (359 ـ 406 هـ / 970 ـ 1015 م) وابن خفاجة (450 ـ 533 هـ / 1058 ـ 1139 م) ، وقد وصف ابن خفاجة الذئب في نصين شعريين اثنين ونصا نثريا ضمن إحدى رسائله الفنية .

أمّا مواردة الشريف الرضيّ أبا عبادة البحتري في وصف الذئب فقد أشار إليها ابن الأثير ، (37) ، وأما مواردة ابن خفاجة الفرزدق فقد لمح إليها تلميحا في نصه النثري (38) ، وأما توارد جملة هؤلاء الشعراء على الموضوع بل اطلاع اللاحقين منهم على نصوص السابقين جميعها أو بعضها إن لم نقل اقتداءهم بها فأمر لا نشك فيه لتقارب هذه النصوص في مصادر الإلهام ، ولا يهمنا ثبوت الاقتداء فيها ولا يزيد منهجنا إحكاما عدم ثبوته لأن هذه النصوص لوحات تعيد موضوعا ولكن كل لوحة منها تتفرّد بصورة مختلفة في الإخراج ودلالة مخصوصة في المرمى .

* * *

**الفرزدق والذئب وميثاق المصاحبة** (39) [ الطويل ] :

1 وأَطْلَسَ عسّالٍ وما كان صاحبًا ... دعوتُ بناري مَوْهِنًا فأتاني (40)
2 فلمّا دنا قلتُ آدْنُ دونَك ، إنّني ... وإيّاكَ في زادي لَمُشْتَرِكانِ
3 فبِتُّ أُسوّي الزّاد بيني وبينه ... على ضوء نار ، مرّةً ودُخانِ
4 فقلتُ له لمّا تكشّر ضاحكا ... وقائمُ سيفي من يدي بمكانِ
5 تَعشَّ ، فإنْ واثقتني لا تخونُني ... نَكُنْ مثلَ مَنْ ـ ياذئبُ ـ يصْطَحِبانِ
6 وأنتَ امرُؤٌ ـ يا ذئبُ ـ والغدرُ كنتما ... أُخيَّيْنِ ، كانا أُرضِعا بِلبانِ
7 ولَوْ غيْرَنا نبّهتَ تلتمسُ القِرَى ... أتاكَ بسهمٍ أوْ شباةِ سِنانِ
8 وكلُّ رفيقيْ كُلِّ رَحْلٍ وإنْ هُمَا ... تَعاطَى القنا قَوْماهُما ، أخوانِ

---

(37) في المثل السائر ، ج 3 ص 289 ـ 290 ، وفي الاستدراك ، ص 70 ـ 73 .
(38) انظر النص في بحثنا هذا بالحاشية رقم (67) ،
(39) الديوان ، ط. بيروت ص 329 .
(40) الأطلس : الذئب الأمعط في لونه غبرة الى السواد . والعسال : المضطرب في مشيه . وموهنا : ليلا .

يندرج وصف الفرزدق حاله مع الذئب في سياق قصيدة فخر طويلة (47 بيتا) . فكان عنده موضوعا شعريا لا غرضا مستقلا بذاته ، طرقه في ثمانية أبيات في مستهل القصيدة قبل أن يطرق غيره من الموضوعات ، وهذا يعني أن ليس من هموم الشاعر وصف الذئب وصفا مجردا وأنّ حديثه عن لقائه الذئب مسوق لما فيه من معاني الفخر بالشّجاعة والكرم والشهامة لذلك ضعف جانب وصف الذئب وصفا ماديا في النص وقوي جانب وصفه المعنوي فلم يذكر الشاعر من أوصاف الذئب المادية إلا ثلاثة : غبرة اللون الضاربة الى السواد ، والاضطراب في المشي ، وهما صفتان دلت عليهما الكلمتان المتجاورتان على التوالي في مطلع القصيدة « أطلس عسّال » كنى بهما عن الذئب حيث لم يذكره . أما الصفة المادية الثالثة فهي في قوله مجازا « تكشر ضاحكا » وقصده الإشارة إلى استعداد الذئب للهجوم .

ولئن كانت هذه الأوصاف مادية فإنها استخدمت لتقوية صورة الذئب المعنوية من ناحية ، ولما لها من صلة بحال الشاعر مع الذئب من ناحية أخرى ، ذلك أن غبرة اللون وسواده عنصران يقويان الشعور بالهول كما تقويه ظروف اللقاء الزمانية والمكانية المذكورة : سواد الليل (موهنا) وقفر المكان (الرّحل) بينما دلت صفة تكشر الأنياب على غاية العداوة وعظم الخطب .

أما الأوصاف المعنوية التّي خصّ بها الشاعر الذئب في لقائه به فتعود إلى العداوة (ما كان صاحبا) والخيانة (تخونني) والغدر (أنت . . . والغدر كنتما أُخيَّيْن) من جهة ، والطمع (دعوت بناري فأتاني) والجوع (تلتمس القرى) من جهة أخرى . لكن جميع هذه الأوصاف لم تذكر في النصّ على أنها علامات للذئب تعرف بها ذاته أو معطيات مجردة تعرف بها صفاته وإنما على أنها ملامح ظهر بها الذئب في لقائه الشاعر ، فهي ملامح من مشهد المغامرة الحيّ لا مجرد علامات مستقاة من سجل الأوصاف المتعارفة المميّزة لصورته .

فالصورة التي عني الفرزدق برسمها في لقائه الذئب مركزة على العناصر التي تدعو الى معاملته بما يلزم من حذر وعدم تهور حتى لا يقع فريسة له ، وإلى إحاطته بالكرم وعدم الغَدْر به للإبقاء عليه والتأنس به والتعايش معه في غياب

كل أنيس في الوحدة ورفيق يقظ في المسير، مما يجعل معنى المصاحبة رغم التعادي الفطري بين الطرفين هو المعنى المركزي في هذه الصورة.

ولمعنى المصاحبة مبررات أسلوبية عملت على إبرازه وعلى إبراز مبادرة الشاعر إلى التصاحب على وجه الخصوص.

أوّل هذه الأساليب إسناد الأفعال المهمة في المشهد الى طرفين كلاهما مفرد: هما الشاعر المتكلم في النص والذئب الوافد، مع إبعاد كلّ طرف آخر في القصة (الأفعال المهمة المسندة إلى الشاعر: دعوت ـ قلت ـ أسوّي، والأفعال المهمة المسندة إلى الذئب: أتى ـ دنا ـ تكشّر)، فحصلت مواجهة بمقتضى ذلك بين الشاعر والذئب وقد حرص الفرزدق أن تكون المواجهة فردية دون مجال لتدخل طرف ثالث كما حرص على أن تبقى في مستوى التعايش «السلمي» وعلى قدر من التوازن الكافي في القوى قصد تجنب المصارعة والعنف، مما طور العلاقة بين الطرفين ـ فيما دلّ عليه مخطط الشاعر طبعا ـ من التشارك (بيت 2) إلى التصاحب (بيت 5) فإلى التآخي (بيت 8).

وثاني هذه الأساليب المحاورة. وإن كانت المحاورة في نص الفرزدق لاتصل إلى مستوى التحاور المعرب عن التشارك الفعلي بين طرفين داخلين في الحوار فإنها تدلّ أولا على نزعة عند الشاعر إلى تشخيص الذئب في التوجّه اليه بقول مقوله أمر يتطلب الاستجابة بالوضعية (قلت له: آدْن / قلت: تعشَّ) لا بالقول طبعا، ولكنّ فيه دليلا أول على المعاملة «الانسانية» الخاصة الى جانب ما يعرب عنه من أدلة تسوية الزاد بين الطرفين وتحقيق المعادلة الصعبة في الإبقاء على المتعادين والمواثقة بينهما على عدم الخيانة بإشباع الشاعر نهم الذئب بالغذاء حتى لا يطمع في المغذّي وحرصه على عدم الإيقاع به واصطياده.

ومما يدعم وجهة التشخيص في النص أيضا نداء الذئب في موطنين (البيتان 5 و 6) أفاد فيهما التقرب والتحبب وقد جاء نداء الذئب اعتراضيًا في التّركيبين وذلك من العلامات التي تؤكد تعلق الخطاب بالذئب عينه لا بغيره ممن يتجه إليه مثل هذا الخطاب عادة وهم الكائنات البشرية.

ويبلغ تشخيص الشاعر الذئب حد التسوية الكاملة بالإنسان في مثل قوله : « وأنت آمرؤ يا ذئب » . . . حيث خاطبه بما لا يخاطب به إلاّ الإنسان مطلقا ، ويدعم ذلك ما في الحكمة التي ضربها الشاعر في ختام المشهد من شمول حيث قال :

وكلُّ رفيقيْ كلِّ رحلٍ وإنْ هُمَا تعاطى القنا قومَاهُمَا أخوانِ

فإذا استوى في هذا المقام الإنسان والذئب (41) اتضح فيها أن للكائنات وضعية وجودية واحدة مهما اختلفت أجناسها وأن لها مصيرا واحدا مهما اختلفت طاقاتها وإمكاناتها .

أمّا الأسلوب الثالث المقوم لمعنى المصاحبة بين الطرفين فهو التثنية . وكل حديث عن اثنين يستوجب استعمال صيغة التثنية في الكلام ، لكن التثنية إن كانت تجمع بين الإثنين في السياق فإنها تفرق بينهما في الهويّة عادة وتعرب عن الاختلاف بينهما في الخصائص . أما التثنية في نص الفرزدق فجاءت تجمع في السياق بين متقاربين عوملا معاملة المتجانسين والمتماثلين فهما اثنان كواحد ، قضيتهما واحدة وهدفهما واحد .

ويبدو لنا أن بين صيغة التثنية والقافية ومقاطع الأبيات في هذا النص صلة مبرّرة لا عفوية ، ذلك أن علامة تثنية المذكر المرفوع وهي الألف والنون تطابق عناصر القافية المتخيرة وهي على التوالي الردف (ألف المد) فالروي (النون) فالمجرى والوصل (الكسرة الطويلة) ، مطابقة تامة ، واعتقادنا أن بناء الشاعر قافية القصيدة على صيغة التثنية وليد تخيره بدء القصيدة - وهي في الفخر - بالحديث عن اثنين هما الشاعر والذئب في لقائهما وما جرى بينهما ،ولا سيما أن صيغ التثنية في هذا القسم من القصيدة اقترنت بالكلمات المفاتيح في هذا الموضوع وهي : مشتركان (بيت 2) يصطحبان (بيت 5) ، أخوان (بيت 8) .

---

(41) فلا نستغرب أن أصبح من مجازات العرب إطلاق لفظ الذئب على الصعلوك ، فقولهم : « هم من ذؤبان العرب : من صعاليكهم وشطارهم » ، الزمخشري ، أساس البلاغة ، مادة : ذ، أ، ب .

ولكن القصيدة طالت وقد خرج فيها الشاعر من وصف حاله مع الذئب إلى موضوع تشوّقه إلى النّوار حبيبته قبل أن يخلد للفخر بقبيلته وعمد إلى صيغة التثنية في بناء قوافي أبيات عشرة متفرقة بعد القسم الأول ، إلا أن جميع تلك الصيغ جاءت ضعيفة الصلة بالموضوعات المطروقة بسبب زوال مبرر التثنية فلم تكن لها أهمية صيغ التثنية في القسم الأول (42) .

ومما يدعم هذا المذهب أن قسم الشوق إلى النّوار ـ وقد أحله الشاعر مباشرة بعد قسم وصف حاله مع الذئب ـ كان يقبل صيغ التثنية أكثر من قسم الفخر ، ولا شكّ أن التثنية في مقاطعه كانت تجد من المبررات ما يطوعها للمعاني الجزئية ويطوع هذه المعاني لها ، ولكن الشاعر تحدث عن تشوقه إلى النّوار حديث الإثنين المنقطعين يعامل الواحد منهما معاملة المفرد لا حديث الإثنين المتصلين تجمعها المصاحبة مثلا كالتي بين الشاعر والذئب .

البحتري والذئب واختيار المنازعة : (43) [ الطويل ]

1 وليلٍ كأنّ الصبحَ في أُخْرياتِهِ حُشاشةُ نَصلٍ ضَمَّ إفرنْدَهُ غِمدُ (44)
2 تَسربلْتُهُ والذئبُ وسنانُ هاجعٌ بعينِ ابْنِ ليلٍ ما له بالكَرى عهْدُ (45)
3 أُثيرُ القطا الكدريَّ عن جَثَماتِه وتألَفُني فيه الثعالبُ والزُّبْدُ (46)
4 وأطلسَ مِلءَ العين يحمِلُ زَوْرَهُ وأضْلاعَهُ من جانبيهِ شوى نَهْدُ (47)

---

(42) والدليل على ذلك أن التثنية في مقاطع الأبيات العشرة المذكورة لم تخرج عن السياقات التالية : سياق التعابير الجاهزة (العصران ، وهما الغداة والعشي أو الليل والنهار في البيت 17 والثقلان ، وهما الإنس والجان في البيت 23) ، وسياق المعاني المثناة أصلا (العينان في البيت 11 والشفتان في البيت 12 واليدان في البيت 22 والأبوان في البيت 37) ، وسياق الحديث عن اثنين دون مبرر خاص للتثنية (قصيدتان ، في البيت 15 ، والليل والبحر في البيت 18 والجمعان في البيت 38 وكبيران في البيت 40) .

(43) الديوان ، تحقيق حسن كامل الصيرفي ، ط . القاهرة ، د.ت.ج 2 ص 740 ، ق 289 الأبيات 19 ـ 34 .

(44) إفرند السيف : جوهره ووشيه ، ويقصد بحشاشة نصل : بقيته .

(45) ابن ليل : اللص .

(46) القطا : طائر في حجم الحمام . الكدريّ : المائل الى السواد والغبرة . جثماته ، مراقده الزُّبْد ج أربد ، وهو الأسد ، وحية خبيثة ، والأسود المنقط بحمرة .

(47) الشوى : اليدان والرجلان والأطراف أي ما كان غير مقتل من الأعضاء . نهدٌ ناتيء بارز ، مرتفع .

5 لـه ذَنْـبٌ مثـلَ الـرِّشـاءِ يجـرُّه ... ومَتْنٌ كمتن القـوس أعـوجُ مُـنْـأَدُ [48]
6 طَـواهُ الـطَّوَى حتى استمـرَّ مريـرُه ... فما فيه إلّا العظمُ والرُّوحُ والجِلْدُ [49]
7 يُقَضْقِضُ عُصْلا في أَسِرَّتها الرَّدَى ... كقضقضـةِ المقـرورِ أرعـدَهُ البَـرْدُ [50]
8 سَمَالِي وبي من شدَّةِ الجوع ما به ... ببيـداءَ لم تُحْسَسْ بهـا عيشـةٌ رَغْـدُ
9 كـلانـا بهـا ذئبٌ يحـدث نفسـه ... بصـاحبـه والجَـدُّ يُتْعِسُـهُ الجَـدُ [51]
10 عـوى ثم أَقْعَى وارتجـزْتُ فهجتُـه ... فـأقبلَ مثلَ البرقِ يتبعه الرَّعْـدُ [52]
11 فـأوجرْتُـه خَـرقـاءَ تَحْسَبُ ريشَهـا ... على كوكبٍ يَنْقَضُّ والليلُ مُسودُّ [53]
12 فـما ازداد إلّا جُـرأةً وصـرامـةً ... وأيْقَنْتُ أنَّ الامـر منـه هـو الجِـدُّ
13 فـأتبعتُهـا أُخـرى فـأضلَلْتُ نصلهـا ... بحيث يكـون اللبُّ والـرعبُ والحقـدُ
14 فخـرَّ وقـد أوردتُـه منهـلَ الـرَّدَى ... عـلى ظـمـإ لـو أنـه عَـذُبَ الـوِرْدُ
15 وقمتُ فجمَّعْتُ الحصى واشتـويتُـه ... عليـه ، وللرمضـاءِ من تحتِـه وَقْـدُ
16 ونلتُ خسيسـا منـه ثم تـركتـه ... وأقلعتُ عنـه وهـو مُنْعَفِـرٌ فَـرْدُ [54]

وصف البحتري الذئب في قصيدة فخر تبلغ واحدا وأربعين بيتا ، بدأها بالوقوف على الأطلال والنسيب ، ثم تطرق إلى وصف الذئب وحاله معه في ستة عشر بيتا . كان هذا الوصف مندرجا في إطار فخر الشاعر بجملة من الخصال أهمها افتراسه الذئب وقد صور من خلال هذه المغامرة مشهدا حيّا يقوم عليه نضال الإنسان من أجل البقاء طبق قانون الغاب القاضي بألّا يتغلب فيه .إلا القوي .

---

(48) الرشاء : الحبل ، المنأدّ : المعوج .

(49) الطوى : الجوع . المرير : ما اشتد فتله من الحبال ، ويقال : استمر مريره أي قوي بعد ضعف .

(50) يقضقض عصلا : أي يصوت بأسنان صلبة معوجة ، الأسرّة : الخطوط .

(51) الجدّ يتعسه الجد : حكمة بمعنى ذو الحظ الأوفر ينتصر .

(52) ارتجز : رفع صوته .

(53) أوجره : طعنه . الخرقاء : أراد بها السهام ، تشبيها لها بالريح التي يقال لها الخرقاء وهي التي لا تدوم على جهتها في هبوبها .

(54) الخسيس : القليل القدر . المعفر : الممرغ في التراب .

فقد قدم لنا البحتري مشهد صيد خاص أساسه المطاردة المشتركة بين صيّادين كلاهما طالب ومطلوب في ميدان ليس به غيرهما وينتهي المشهد بافتراس أحدهما الآخر .

وقام المشهد في النص على أربع مراحل : مرحلة اللقاء بين الصيادين (الأبيات 1 ـ 3) ، ومرحلة وصف الذئب وهو يتيحن الفرص (الأبيات 4 ـ 7) ، فمرحلة وصف المطاردة المشتركة بين الشاعر الصياد والذئب ووقوع الذئب في قبضة الشاعر (الأبيات 8 ـ 14) ، فمرحلة اشتواء الفريسة (الأبيات 15 ـ 16) .

ليس في النص وصف مجرد للذئب ذاته لكن النص لم يتضمن وصف حال الشاعر الصياد في لقائه الذّئب فحسب ، وإنما في النص وصف للذئب مرتبط بظروف اللقاء وظروف الاستعداد للهجوم وظروف مواجهة الفريسة فهو وصف يمزج بين ما عرف به الذئب في ذاته وما يظهر من صفاته عند لقاء الفريسة ويوظف الصفات الذاتية لتقوية صورة العلامات الظرفية .

ولعل أبرز ما يميز هذا المشهد نزعة الندية فيما ظهر من معاملة الشاعر الذئب ، فهو يعامله معاملة الند للند فلا يرى أن أحدهما مسخر للآخر إذ كلاهما طالب ومطلوب وهما يشتركان في الظروف اشتراكهما في القضية والهدف ، وقد أقدم الشاعر على مواجهة الذئب واضعا في حسابه احتمال الانتصار واحتمال الخيبة معا ، ويبدو أنه لم يتخذ في المعركة سوى شعار « النصر للأقوى » .

لكنّ التساوي بين الطرفين ومعنى الندية الجامع بينهما يعنيان في منطق الشاعر حسب النص ضرورة تنازعهما لأنهما يتشابهان في « الفاعلية » و « المفعولية » معا فلا بدّ أن يندثر أحدهما ويبقى الآخر ولم يفكر البحتري في عنصر ثالث يكون فريسة مشتركة بين الشاعر والذئب يغيّب طمع أحدهما في الآخر لتحل محله ظروف التصاحب والتعايش « السلمي » كما ظهر ذلك مع الفرزدَق .

وفي النص أساليب بلورت معنى التساوي في استعداد كل من الطرفين للهجوم على الآخر ، وأخرى جلت فكرة الندية في المواجهة بينهما والتصادم .

خدم الشاعر فكرة التساوي في الاستعداد بعناصر مؤدّية في الكلام وظيفة الحال ، أهمها قوله في البيت الثاني :

تسربلته والذئب وسنان هاجع

وقوله في البيت الثامن :

سمالي وبي من شدة الجوع ما به

حيث بيّن تشارك الطرفين في ظروف اللقاء الزمانية والمكانية إذ كان ذلك ليلا بقفر ، وقد عمد الشاعر في ذلك الظرف الى السرى وما خلد فيه الذئب للنوم العميق ، فالتقيا على اليقظة يدفع الجوع والحاجة أحدهما إلى الآخر ، كما وظف البحتري لذلك أيضا أفعالا يفيد السياق أن إسنادها مشترك بين الطرفين المتنازعين فإن كان فعل تسربل مسندا إلى المتكلم بحكم التركيب النحوي في قوله : « وليل . . . تسربلته » فإسناده الى الذئب أيضا مما يجيزه السياق ، لأن الذئب موصوف باليقظة في ذلك الظرف فهو متسربل الليل طبعا ، وكذلك إسناده فعل ألِفَ إلى المتكلم ، فمرجع الإسناد فيه إلى الطرفين المتواجهين فمعنى قوله « تألفني فيه الثعالب والربد » تألفني فيه وآلفها أيضا ، ويدعم ذلك تشبه الشاعر بالذئب وتعميمه لفظ « الصّاحب » على الطرفين مجازا في قوله : « كلانا بها ذئب يحدث نفسه بصاحبه » ، ومرجعه إلى معنى أني أحدث نفسي به ويحدث نفسه بي .

لكنّ المصاحبة بين الصيادين لا تكتسي في هذا المقام معنى المصاحبة على الحقيقة كالمصاحبة في نص الفرزدق ، وإنما تبقى مصاحبة مجازية لأن كلّا من الطرفين المتقابلين يسعى إلى الفتك بالآخر والقاعدة في الصدام الذي سيحصل بينهما ملخصة في الحكمة المضروبة « والجد يتعسه الجد » بمعنى ذو الحظ الأوفر ينتصر مهما كان جنسه إنسانا أو حيوانا .

ومما يضاف إلى ذلك بناء فعل أحسّ للمجهول وإسناده إلى نائب الفاعل « عيشة » في قوله « لم يحسس بها عيشة رغد » ، في معنى لم يحس أمثالي ولا أَحَسَّ أمثاله في تلك البيداء بعيشة رغد .

وتقوى فكرة الندية في موقف المواجهة بين الطرفين وقد صورها الشاعر بمجموعة من الأفعال الماضية قدم لنا بها مشاهد الفعل ورد الفعل في غاية من الحيوية جعلت الأحداث التي جرت في مقابلته الذئب كما لو كانت بصدد الوقوع . يبين ذلك توزيع الأفعال في الواديين التاليين :

| الأفعال المسندة إلى الذئب | الأفعال المسندة إلى الشاعر |
| --- | --- |
| عوى ثم أقعى | |
| | فارتجزت فهجته |
| فأقبل مثل البرق يتبعه الرعد | |
| | فأوجرته خرقاء |
| فما ازداد إلا جرأة وصرامة | |
| | وأيقنت أن الأمر منه هو الجد |
| | فأتبعتها أخرى فأضللت نصلها |
| فَخَرَّ . | |

كما يبينه الترتيب الذي خضعت له الأحداث في وقوعها وقيامه على المراوحة بين الأفعال المجسمة لها بحسب تطورها وتسلسل حلقات أسبابها ونتائجها تسلسلا تدلّ فيه معانيها على التصعيد الذي ميز موقف كل من الطرفين في المواجهة .

ومما يؤكد معنى الندية في هذا المشهد سرعة وقوع الأحداث ، ولم تظهر علامات الاختلال في توازن القوى وغلبة أحد الطرفين على الآخر إلا عندما تواصل نسق الأحداث سريعا في جانب وحدث بعض التراخي في الجانب الثاني . أما سرعة وقوع الأحداث فقد صورها الشاعر بالربط بين أفعالها بالفاء ولم يظهر التراخي إلا في مستوى تفريط الذئب في المبادرة بالهجوم « عوى ثم أقعى » أما الربط بالواو في قوله « وارتجزت » و « أيقنت » فيصور توافت هذين

الحدثين كلٍّ والحدث الموالي له بشكل يدلّ على أن الشاعر هو الذي كان ماسكا بزمام المبادرة من ناحية ، وعلى سرعة تدبيره للوجهِ المناسب في رد الفعل وتقديم الردّ دون تراخ بين التدبير والفعل من ناحية أخرى فكان حليفه الفوز بمقتضى ذلك .

الشريف الرضي والذئب ولزوم المعاداة : (55) [ الطويل ]

1 وعارِي الشَّوَى والمنكبين مِنَ الطَّوى ... أُتِيحَ له بالليل عادي الأَشاجِع (56)
2 أُغَيْبِرُ مقطوعٌ من الليل ثوبُهُ ... أنيسٌ بأطرافِ البلادِ البلاقِعِ (57)
3 قليلُ نُعاس العين إلاّ غيابة ... تَمُرُّ بعينيْ جائمِ القلبِ جائعِ
4 إذا جَنَّ ليلٌ طاردَ النومَ طرفُهُ ... ونَصَّ هدى الحاظِه بالمطامِعِ (58)
5 يُراوحُ بينَ الناظريْنِ إذا الْتقتْ ... على النوم أطباقُ العيونِ الهواجعِ
6 له خطفةٌ حذاءُ من كلِّ ثُلَّةٍ ... كنشطةِ أقنى يَنْفُضُ الطلَّ واقعِ (59)
7 ألَمَّ وقد كاد الظلامُ تَقَضَّيا ... يُشرِّدُ فُرَّاطَ النُجومِ الطوالعِ (60)
8 طوى نفسه وانْساب في شَمْلَةِ الدُّجى ... وكلُّ امرئٍ يَنْقادُ طَوْعَ المطامعِ
9 إذا فاتَ شيءٌ سمعَه دلَّ أنفُه ... وإنْ فات عينَيْه رأى بالمسامعِ
10 تَطَالَعَ حتى حكَّ بالأرض زوره ... وراع وقد روَّعْتُه غيرَ ظالِعِ
11 إذا غالبتْ إحدى الفرائِس خَطْمَهُ ... تَدَارَكَها مُستنجدا بالأكارِعِ
12 جَرِيءٌ يسوم النفسَ كلَّ عظيمةٍ ... ويمضي إذا لم يمض مَنْ لم يُدافعِ
13 إذا حافظَ الراعي على الضأنِ غَرَّهُ ... خَفيُّ السُّرى لا يُتّقى بالطلايعِ

---

(55) الديوان .

(56) العادي ج عداة : المعتدي والمعادي ويطلق أيضا على الأسد لأنّه يفترس الناس . الأشجع اسم تفضيل من شَجُعَ : الشجاع ، ويطلق على الأسد وعلى المقدم من الجمال أيضا .

(57) أُغَيْبِر تصغير أغبر ج غُبر : ما لونه الغبرة ، الذئب للونه .

(58) نص : استخرج .

(59) الخطفة : الاختلاس . حَذّاء : سريعة . الثُّلَّةُ ، جماعة الغنم الكبيرة . الأقنى : البازي .

(60) الفرّاط : السوابق . ويقال : طلع الفارطان وهما كوكبان أمام بنات نعش .

14 يُخادعُه مُستهزئًا بلحاظه     خداعَ ابن ظَلْماءَ كثيرِ الوقائعِ (61)
15 ولما عَوَى والرملُ بيني وبينه     تَيَقَّنَ صَحْبي أنه غيرُ راجعِ
16 تأَوَّبَ والظلماءُ تضربُ وجْهَهُ     إلينا بأذيالِ الرياحِ الزَّعازِعُ
17 له الويلُ مِنْ مُستطعمٍ عاد طُعمةً     لقوم عجالٍ بالقسيِّ النوازِعِ (62)

جاء وصف الذئب عند الشريف الرضي غرضا قائم الذات مخصوصا بقصيدة كاملة تبلغ سبعة عشر بيتا كان ذلك بمناسبة لقاء بينه وبين الشاعر ، عنوانه ذئب من الذئاب في قبضة ذئب في ثياب . وقد قدم لنا الشاعر هذه المغامرة في أربع مراحل : مرحلة لقاء الجائع « العاري » بالذئب المفترس « العادي » (البيت الأول) ، فمرحلة وصف الذئب وهو يتحين الفرص مركزا على سواد لونه ودوام يقظته وقدومه ليلا وحلوله قفرا (الأبيات 2 ـ 6) ، فمرحلة وصف الذئب وهو يطارد الفرائس بالتركيز على قدومه مدفوعا بطمعه واستعماله الحواس للتّعرّف إلى الفريسة وتظاهره بالظّلَع والمراوغة مع بيان كيفية تحققه من اقتراب الفريسة بالشم وإدراكه إياها بالجري وغروره الراعي بالتستر والمخادعة (الأبيات 7 ـ 14) ، فمرحلة انتصار العاري على العادي (الأبيات 15 ـ 18) .

وكاد يكون وصف الشاعر الذئب وصفا « موضوعيا » إن صحّ التعبير أي لتقديم صورة حيّة عن هذا الوحش تعرف بها ذاته الخبيثة وصفاته المهولة . ولم يكن ذلك موظفا بشكل خاص للفخر بالشجاعة في مصارعته ولتجسيم معنى البطولة في مصارعه ففي هذا المشهد تضعف فكرة الندية ويغيب معنى المصاحبة ليحل محله معنى المعاداة لأن كل ما ذكر للذئب من صفات يبرز الهول الذي يحدثه والعداوة التي يضمرها رغم معنى التأنس الذي عبر عنه الشاعر في البيت الثاني حيث وصف الذئب بأنه :

أنيسٌ بأطراف البلاد البلاقعِ

(61) ابن ظلماء : اللّصّ .

(62) النوازع ج نازعة وهي القوس يرمى بها .

إذ ليس معنى الأنيس في هذا السياق الرفيق المرغوب فيه بل معنى العدو الذي حل محل الأنيس المفقود.

فأساس وصف الذئب في نص الرضي تحليل فكرة العداوة الأصلية المتبادلة بين الإنسان والذئب ولا سيما أن المقابلة بين الطرفين في النص تنتهي بانتصار الإنسان على الذئب والفتك به. فالذئب « مستطعم عاد طعمة »، وهذا الصنيع يكفي وحده لتقدير حد العداوة التي بنفس الإنسان نحو الذئب.

أما العداوة التي يضمرها الذئب للإنسان فالنص كله مسخر لتحليلها وتأكيد خطرها، وقد بينا أن النص إنما هو في وصف الذئب أساسا لا في وصف لقائه الإنسان.

وقد توصل الشاعر إلى إبراز العداوة بما عمد إليه من تهويل لصورة الذئب في حالتي تحين الفرص ومطاردة الفرائس، ولعل صيغ الجمع التي استخدمها كان لها أكبر دور في ذلك. فقد بنى مقاطع اثني عشر بيتا من سبعة عشر على صيغة الجمع.

فقد كنّى الشاعر عن الذئب بـ « عادي الأشاجع » وهذان وصفان يستعملان للأسد عادة فالعادي والأشجع من أسماء الأسد عند العرب لأنه يفترس الناس، ولكن الشاعر اعتبر الذئب أولى من الأسد بتمثيل العداوة بل هو أعدى من سائر الحيوانات المفترسة على الإطلاق بما تدل عليه صيغة الجمع في الأشاجع من تعميم. ثم أشار الشاعر إلى ظهور الذئب في كل مكان قفر فهو:

أنيس بأطراف البلاد البلاقع

لا سيما في الظلماء تضرب وجهه . . . « بأذيال الرياح الزعازع »، وهذا الحضور يجعل من كل مكان قفر مكانا مهولا وظرفا مناسبا لحلول الخطر، وفي إشارة الشاعر إلى ما في نفس الذئب من طمع وفي دلالته بصيغة الجمع « المطامع » على تنوع مظاهره إيحاء بعلوق الطمع بنفس الذئب وتحوله إلى

حاسة إضافية يهتدي بها إلى الفريسة وقيامه بوظيفة البصر عندما تضعف الرؤية أو تستحيل وقيامه أيضا بوظيفة « المسامع » إذا عجزت عن إدراك حركة الفريسة كما أن المسامع قد تعوض حاستي البصر أو الشم إذا فاتها الأمر . ففي هذا الوصف ضرب من « تراسل الحواس » (63) تؤدي فيه الحاسة وظيفتها كما تأتي لنجدة غيرها من الحواس عند الحاجة قوّى به الشاعر معنى اليقظة الدائمة في صورة الذّئب والخطر الثابت والعداوة المتأكدة ، وفي عودة « المطامع » مقطعا في البيت الثامن وملحة ختام في الحكمة المضروبة :

وكل امرىء ينقاد طوع المطامع

إلحاح على هذه الحاسة المولَّدة ودورها في تهويل الصورة وفي مقابلة الذئب المفرد في السياق بالجمع في قوله « لا يُتقى بالطلايع » وفي مواجهته وهو معزول « بالقسي النوازع » وفي وصف خداعه وهو فرد بـ :

خداعِ ابنِ ظلماءَ كثيرِ الوقائعِ

وهو اللص المحترف الذي طال سطوه حتى وصل إلى مستوى خطر الجمع الغفير ، تصوير لحرب ضروس وسد لكل أثر للهدنة واجتهاد في إبراز العداوة المتبادلة بين الطرفين وتمهيد لضرورة انتصار أحدهما على الآخر .

ومما يؤسس معاني دوام اليقظة والهول والعداوة في صورة الذئب أيضا ظروف خاصة وشروط تقوّي ما جبل عليه من خبث وما يجلبه من خطر . منها ما ذكر مرسلا غير مبني على تلازم وأغلبه من العناصر المشتركة بين النصوص المدروسة في وصف الذئب ، ومنها ما كان من مميزات نص الرضي بالذات لأن أمثلته خرجت في مجموعة من التراكيب التلازمية الظرفية الشرطية المبدوءة بـ « إذا » (64) .

وقد جاءت هذه التراكيب محكمة التوزيع ، بمعنى أنها كانت في الجملة مفصولة بمقادير من وحدات الكلام متساوية فجاء كل تركيب تلازمي كاللازمة

(63) من عبارات النقد الحديث في المعنى المذكور .

(64) فضلا عن الشرط بإن « في البيت التاسع ، والظرف بلما في البيت الخامس عشر .

في الكلام تذكر وتعاد ، وما تكاد تظهر وتختفي حتى ترجع من جديد فتحدث إيقاعا في بناء النص من ناحية ، وتجعل المشهد متلاحم اللبنات بشكل يجعل من معاني الوصف شريطا متسلسل الحلقات متحرك الأحداث لا صورا مفككة أو لوحات جامدة من ناحية أخرى . وقد كانت هذه التراكيب دعامة قسمي وصف الذّئب وهو يتحين الفرص ووصفه يطارد الفرائس معا .

قال في الأول :

4 ـ إذَا جَنَّ لَيْلٌ طَارَدَ النَّوْمَ طَرْفُهُ *

5 ـ يراوح بين الناظرين إذا التقتْ على النوم أطباق العيون الهواجعِ

وقال في الثاني :

9 ـ إذا فات شيء سمعَه دلّ أنفُه ..............................

11 ـ إذا غالبت إحدى الفرائس خطمَهُ تداركها ..............................

13 ـ إذا حافظ الراعي على الضأن غَرَّهُ ..............................

لكنّ أهم خاصية أسلوبية في ذلك تمثلها النزعة إلى الربط بين أحداث معينة هي جملة أحداث الشرط والظرف من ناحية ، وأحداث تترتب عليها ولا بد أن تحصل عند حصولها وهذه هي أحداث الجواب . ووراء مسألة ترتيب الأحداث في وقوعها مسألة أعمق منها وأدلّ على انسجام السلوك وإحكام النظام في صورة الذئب عند الاستعداد والهجوم لا تجعل الهدنة ممكنة ولا الغفلة جائزة .

ابن خفاجة والذئب وسلوك المحاذرة : (65) [ الكامل ]

النص الأول :

1 وَمفازةٍ لا نجمَ في ظَلْمائِها يَسري ولا فَلَكٌ بها دَوّارُ

2 تَتلهَّبُ الشِّعْرى بها وكأنها في كفِّ زِنجيِّ الدُّجى دينارُ

3 تَرمي بيَ الغيطانُ فيها والرُّبَى دُوَلًا كما يتموّج التيارُ

(65) الديوان ، تحقيق سيد غازي ، ط 2 ، الاسكندرية ، 1979 ، رقم 47 ، ص 85 ـ 86 .

4 والقطبُ ملتزمٌ لمركزه بها فكأنه في ساحةٍ مِسْمَارُ
5 قد لفّني فيها الظّلامُ وطاف بي ذئبٌ يُلمُّ مع الدُّجى زوّارُ
6 طَرَاقُ ساحاتِ الديار مُغاورٌ ختالُ أبناءِ السُّرى غَدَّارُ
7 يسري وقد نَضَحَ النّدى وجهَ الصَّبا في فروةٍ قد مسها اقْشِعْرارُ
8 فعشوتُ في ظلماءَ لم تُقدحْ بها إلا لُمقلتِه وبأسيَ نارُ
9 ورفلتُ في خُلَعِ عَلَيَّ من الدُّجى عُقِدتْ لها من أنجمٍ أزْرارُ
10 والليلُ يَقصرُ خطْوُه وَلَرُبّما طالتْ ليالي الرَّكْبِ وهْيَ قصارُ
11 قد شاب من طَوْقِ المَجَرَّةِ مَفرقٌ فيها ومن خط الهلال عِذارُ

النص الثاني : (66) [ الطويل ]

1 سَرَى ترتمي رَكْضًا به كلُّ مَوْجةٍ ترامى بها بحرٌ من الليل أَخْضرُ
2 ولا صاحبٌ إلا طريرٌ مُهنّدٌ ومُعتدلٌ لَدْنُ المهزّةِ أسْمرُ
3 وأطْلسُ زوّارٌ مع الليلِ أغْبَشٌ سرى خلْفَ أسْتارِ الدجى يتنكّرُ
4 تَثَاءَبَ مِنْ مَسِّ الطّوى فهو يشتكي فيعوي وقد لفته نَكْباءُ صَرْصَرُ
5 ودون أمانيه شرارةُ لَهْذَمٍ يُقلِّبُ فيها مِثْلَها حين يَنْظُرُ
6 فمِنْ جَوْعةٍ تُغريهِ به فهْو يَدَّني ومِنْ رَوْعةٍ تَثْنيه عَنِي فَيَقْصُرُ

جمع ابن خفاجة في نصيه الشعريّن بين وصف الليل والمفازة ووصف الذئب ، وركز الوصف على تصوير ما تحلّى به من شجاعة في ملاقاة الذئب وما بادر به من مغامرة في اجتياز المفازة المقفرة في الليل البهيم ، وكان ذلك في لوحتين مستقلتين اقترن فيهما غرض الوصف بغرض الفخر فتأكد أن وصف الذئب عند العرب أكثر ما يأتي في علاقة الوحش بالإنسان لكن هذه العلاقة اختلفت وجوه تحديدها من شاعر إلى آخر كما بينا ، ورأينا أنها في شعر ابن خفاجة محدودة بمعنى المحاذرة . يتجسم هذا المعنى في عدم التهور الذي يدفع الذئب إليه طبعه وفي توخي عدم الإغراء والاستفزاز في مقابلة الذئب مع إحاطة النفس بوسائل الدفاع المؤمنة من خطره ذلك أن ابن خفاجة في ملاقاته

(66) الديوان ، رقم 134 ، ص 180 .

الذئب لم يكن به جوع ولا رغبة في افتراس الذئب ، ولا كان ممن يرى في مصاحبة الذئب شهامة خاصة ولا معنى فخر ، كما لم تظهر بنفسه نزعة الى القضاء على الذئب قضاء لا يكون له معنى في غياب الرغبة في الافتراس أو الأمل في القضاء على جنس السباع أصلا . بذلك نفسر بقاء علاقة ابن خفاجة بالذئب في نصيه في مستوى المحاذرة لا تتعداه .

تظهر ملازمة الشاعر الحذر فيما يتحَلّى به من بأس مقابل سلاح الذئب الطبيعي كالذي عبّر عنه في قوله :

فعشوت في ظلماء لم تقدح بها إلّا لمقلته وبأسيَ نار

كما تظهر فيما يصحبه من سلاح أيضا قال :

ودون أمانيه شرارة لهذم يقلّب فيها مثلها حين ينظر

وقد عبّر الشاعر عن بقاء الذئب في مستوى الحذر بتحديده الظرف بعد كل فعل مسند إلى الذئب ، فالذئب يطوف بالليل ويلم مع الدجى ، قال :

قد لفّني فيها الظلام وطاف بي ذئب يلمّ مع الدُّجى زوّار

وهو عند السرى يتنكر كما يتضح في قوله :

وأطلس زوار مع الليل أغبشٌ سرى خلف أستار الدجى يتنكر

وهو يلازم الحذر رغم حضوره الدائم وتردده المتواصل على الأمكنة المقفرة في الليل وتأصل ذلك في طبعه وتعمده إياه بدافع الحاجة وقد دل على ذلك أسلوب المبالغة المعتمد في صفات الذئب المطرِدَة في البيتين التاليين :

لقد لفني فيها الظلام وطاف بي ذئب يلم مع الدجى زوّار
طراق ساحات الديار مغاور ختال أبناء السرى غدار

فلئن كان الذئب زوارا ، وطراقا . . . وختالا . . . وغدارا ، فإنما كان ذلك « مع الدجى » وواقعا على « أبناء السرى » وفي صفتي الختل والغدر دليل آخر على ملازمة الحذر فإذا كان الذئب لا يتأخر فهو لا يتهور . وجامع معنى المحاذرة يظهر في ختام نصه الثاني حيث قال :

ودون أمــانيــه شــرارة لهــذم ..........................

فمن جوعة تغريه بي فهـو يدني          ومن روعــة تثنيــه عـني فيـقصر

فقد صوّر الشاعر في البيت الأخير الطرفين المتقابلين في مستوى من توازن القوى غاب فيه الاطمئنان كما غاب التهور ، وقوّى الصورة بإخضاع شطري البيت لموازنة ولدت تفاعلا بين وقائع المغامرة وإيقاع الأصوات كما نبينه في الرسم التالي :

فمِنْ جَوْعَةٍ     تُغْرِيه بِي     فهو يدنِّي

ومِنْ رَوْعَةٍ     تَثْنِيه عَنِي     فيقصــر

فصورة المصاحبة والتعايش السلمي التي عبر عنه الفرزدق نجد أثرها في فصل ابن خفاجة النثري (67) ولا نجد لها أثرا في شعره . فإذا علمنا أن الشاعر في نصّيه الشعريّين عبّر عن مغامرة شخصية قبل فيها المتكلّم نفسه الذئب ، وفي نصّه النثري تحدّث عن ظرف عام حضر فيه الذئب وكان أكثر مناسبة لحضور الصعاليك مثل الفرزدق ، علمنا أنّ المصاحبة في علاقة الإنسان بالذئب معنى خاص بالصعاليك وليس من المعاني اتي « يتوارد عليها » غيرهم ، وفي قول ابن خفاجة في فصله النثري يصف الأرض القفر : « فهي خلاء ، قواء ، لا ضالّةَ بها تنشد ولا صعلوك ينشد:

(67) وهو قوله :

« . . . وأطرق الذئب ينصب سامعتيه ، وينفض الرَّوعُ جانحتيْه ، يخشي ، حتى من الليل يغشى ، ويتوجّس ، حتى من الصُّبح يتنفس ، فما يحيطِ من جفنٍ على مُقلة ، فيُفيءُ بها من شُعلَة ، حتى يُذْكِيَ نظرة ، يشبُّ بها جمرة ، فرقا بأرضٍ لا تُعبر ، فترفع بها من نغمها الحداة ، ولا تعمر ، فترفع فيها بنعمها البداة ، فهي خلاء ، قواء ، لا ضالة بها تنشد ، ولا صعلوك فيها يُنشِد :

تعـال ، فإن عـاهدتني لا تَخونُنِي     نكن مثل من - يا ذئب - يصطحبـان

حتى اذا طوى كشحه الطوى ، وتلوّى يتضور باللوى ، ونَضَحَ فروته النُّدى وخصِر بمهبِّ الصَّبا ، تلفع في شملة الدّجى ، وفرع أسنمةَ الرُّبى ، يسأل أنفاس الشمائل والجناب ، عن مناخ الرُّكب ورذايا الركائِب ، فأقعى لا يكتحل بهجوع ، وعوى يستطعم من جوع ، بحيثتطامنت الوِهادُ تهيُّبا ، وأشرفت النِّجادُ ترقُبا ، وهفت الغيضة والأجمة خورا ، وتلبّبتِ القتادة وُسْلمة حذرا . . . »

من رسالة كتبها الى أحد الوزراء ، الديوان ، ص 27 ـ 32 . والبيت للفرزدق روايته في ديوانه ـ كما مرّ ـ كالتالي :

تَعَشَّ ، فإنْ واثقتني . . .

تَعَالَ فإن عاهدتني لا تخونني تكن مثل من يا ذئب يصطحبان »

تأكيد منه لقيام علاقة الصعلوك بالذئب على معنى المصاحبة ، وفي سكوته عن هذا المعنى في شعره دليل على أنه لا يتبناه .

وإذا كان معنى المصاحبة قد غاب من شعر ابن خفاجة كما غاب من شعر البحتري والرضي ، فقد غاب معه أيضا معنى الافتراس ، وافتراس الذئب معنى كان نتيجة حَتمية لمعنى المنازعة في نص البحتري ولمعنى المعاداة في نص الرضي ، عَوَّضا بهما معنى المصاحبة وخرجا هكذا من جو الصعلكة الذي صوره الفرزدق في شعره إلى جو البداوة الطبيعية .

فابن خفاجة جرد الصورة من معنى الشهامة المتمثلة في مصاحبة الذئب ومعاملته معاملة الإنسان كما جردها من معنى التوحش المتمثل في افتراس الذئب فأخرجها بذلك من البداوتين بداوة الصعاليك المثالية وبداوة الأعراب الطبيعية وأدخلها إلى جو حضاري ، ولا سيّما أنه لم يوارد الشعراء السابقين كذلك في وصف الإنسان بالجوع ولا بحاجته الى فريسة .

* * *

يؤدي بنا تحلي هذه المجموعة المختارة من النصوص التي توارد فيها العرب على وصف الذئب إلى التمييز بين ثلاثة مجالات : مجال التوارد على الكليات المعنوية ، ومجال التوارد على السنة الشعرية ، ومجال الظهور بالموقف المعين والصورة النية الخاصة .

ويدخل في بجال توارد الشعراء على الكليات المعنويّة جميع الظواهر القارة في الأعيان والتي لا تتغير بعوامل المكان والزمان كوصف الذئب بالغبرة الضاربة إلى السواد وتخصصه بالجوع ونعته بالغدر والظهور بالليل والحُلول بالقفر ، فمثل هذه المعاز ينتظر أن يشترك فيها من يرومون وصف الذئب من الشعراء والأدباء مهما كات اللغة التي يكتبون بها ولا يستغرب اشتراك كثير منهم في ألفاظ هذه الأوساف والتعابير المستعملة إذا كانوا يكتبون بلغة واحدة . فهذه

ظواهر متعارفة ، ومما يشهد على ذلك أن العرب ضربوا فيها كثيرا من الأمثال (68) .

فأساس هذا النوع من التوارد الاعتماد على رصيد مشترك قد يكون في أصله رصيدا تراثيا متميزا بعض الشيء من أمة إلى أخرى ، ولكنه يدخل في الثقافة العامة على كل حال وفيما سميناه بالكليات المعنوية .

أما توارُد الشعراء على السنة الشعرية فيشمل الإطار الخاص الذي طرق به الموضوع في أدب من الآداب والغرض الذي يندرج في نطاقه الموضوع المطروق أو المعنى المسوق والأساليب البلاغية التي تعتمد فيه وغير ذلك من العلامات الدالة على سنة شعرية مطردة .

فقد بدا لنا وصف الذئب عند العرب في النصوص التي درسناها وفي غيرها مما لم يحظ عندنا بالدرس لخروج الاستيعاب من اختياراتنا المنهجية مركزا في الحقيقة على لقاء الإنسان بالذئب ولم يكن وصفا للذئب مجردا . والإنسان هو في جميع الحالات الشاعر الناطق في النص بضمير المتكلم . فأشعار العرب في وصف الذئب مشاهد تصور مغامرات في كل مشهد منها وصف للذئب ووصف للشاعر الذي لقيه أيضا . وقد تفاوت وصف كل من الطرفين المتقابلين باختلاف المشاهد وغلب وصف الذئب على لوحات وغلب وصف الشاعر الذي لقيه على لوحات أخرى . ولكن جميع اللوحات تشترك في إطار واحد هو إطار المغامرة ، وقد انجرّ عن ذلك بل ربما تولد ذلك من ارتباط غرض الوصف بغرض الفخر فدل على اتجاه الشعراء في أشعارهم الداخلة في هذا الباب الى تقديم صور حية عن الذئب إثر المعاينة والتجربة والمواجهة كما دل على أن الوقائع المصورة إنما هي أحداث حاصلة ولا نشك في أن بعض هذه

(68) انظر : الميداني ، **مجمع الأمثال** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط 2 القاهرة 1959 ، في قولهم : « الذئب أدغم » ، 1464 ، و « أخون من ذئب » 1368 ، و « أخبث من ذئب الخمر » 1367 ، « والذئب مغبوط بذي بطنه » 1462 ، وفي غيرها : 1457 ، 1458 ، 1459 ، 1461 ، 1486 . . .

المغامرات لم يقع بالفعل وليس هذا بقادح في حيوية الصور ولا في واقعيتها كما أن تأكد وقوع الأحداث المصورة إن أمكن التأكد من ذلك لا يفسر قيمتها الفنية ولا يرفع من قدرها بالضرورة (69) .

وكأن شعراء وصف الذئب قد التزموا ـ علاوة على ذلك ـ دعم المغامرات المرسومة بالحكم الجامعة المعمّمة على الذئب والإنسان فكان في مغامراتهم اختبار واعتبار يدلان على أن الظاهرة الأسلوبية تعكس أزمة وجودية وهي لا تخرج في نظرنا عن كونها مسألة تندرج في نطاق السنة الشعرية .

وأما مجال الظهور بالموقف المعين والصورة الفنية الخاصة فيضم الرؤية الشعريّة المختلفة من مشهد إلى مشهد والرسم المميّز لصورة من صوره . وهذه قد يرجع ما بينها من اختلاف إلى حدود التجربة الشعرية ومداها إلى اطلاع المتأخرين على نصوص المتقدمين وإلى غير ذلك من الأسباب . . . ولكن مرجعها الأساسي اختلاف الرؤية من شاعر الى شاعر .

وقد بينا أن توارد الشعراء على موضوع وصف الذئب مكننا من أن نحدد رؤى الشعراء المختلفة فيه ، والمتقابلة أحيانا فانتقالنا من الفرزدق إلى البحتري فإلى الشريف الرضي فإلى ابن خفاجة متتبعين مقاصدهم التي تحكم علاقة كل واحد منهم بالذّئب ، إنّما هو انتقال من معنى المصاحبة إلى معنى المنازعة فإلى معنى المعاداة وأخيرا إلى معنى المحاذرة .

فالشّعار الذي رفعه الفرزدق في وجه الذئب يقول : « أنا وأنت » ، والشّعار الذي رفعه البحتريّ يقول : « إمّا أنا وإمّا أنت » ، والشّعار الذي

(69) على خلاف مع حمدان حجاجي في كتابه حيث لم يميز ـ في تعليقه على صورة الذئب في شعر ابن خفاجة ـ بين الواقعيّة في التصوير ومطابقة الواقع ، ولا جاء بتفسير مقبول عندما ربط جمال الصورة بما فيها من مطابقة للواقع .

وقد كانت صورة الذئب في المثال الفرنسي المشهور وهي قصيدة «مصرع الذئب» للأفراد دي فيني من واقع الفنّ الشعريّ لا من واقع التجربة المعيشة ، وقد اتخذ المغامرة المرسومة رمزا يهدي الإنسان الى سبيل الكرامة البشرية بما فيه من شرط بناء الحياة والموت على معاني الصّبر والنّضال والتضحية . انظر تحليل ذلك في كتاب :

Mohamed Ali Drissa : Vigny et le Symbole, Tunis 1979, pp 236 — 243.

رفعه الشّريف الرّضيّ يقول : « أنا لا أنت » ، أمّا الشّعار الذي رفعه ابن خفاجة فيقول : « أنا في وادٍ وأنت في آخر » .

وقد تبدو هذه الرؤى المختلفة من باب « شعب » المعاني والموضوعات لا من « أعمدتها » ، إذ لم يشترك فيها الشعراء ولا تواردوا عليها ، ولكنها في رأينا مما يتوارد عليه الشعراء كجميع المعاني والموضوعات . فلئن لم يشترك الشعراء المدروسون في الرؤية فليس ذلك بمانع أن يشترك مع بعضهم فيه شاعر لم ندرسه .

على أنه بإمكان الدارس أن يحدد طابع التفرد وشهادة الملكية في كل نص مهما كان المجال الأدبي الذي ينتمي إليه النص وذلك بطلبه السمة الأسلوبية الدالة على الهوية النصية فيه مثل التفاعل الذي بيّناه في التطبيق بين المعاني المطروقة والأساليب المستخدمة في كل مشهد من مشاهد وصف الذئب لإجلاء الرؤية المنشودة .

هذا يدفعنا إلى القول بأن شيوع « الملكية » في مجالات التوارد وفرديتها في مستوى الأساليب يعطيان للإعادة معنى غير معنى التكرار المُجرد ، وللإبداع معنى غير معنى البدعة ، ويكشفان أن العملية الأدبية إنما تتطور بالتجدد وتجدد بالتولد .

**محمد الهادي الطرابلسي**

# مرثية لابن فضل اللّه العمري في ابن تيميّة لـم تنشـر

**تحقيق : محمد اليعلاوي**

الشهاب أحمد بن يحي ابن فضل اللّه (ت 749 / 1349) هو صاحب الموسوعة الجغرافيّة ـ التاريخيّة الموسومَة بـ« مسالك الأبصار في ممالك الأمصار » التي جمع فيها من المعلومات عن أقطار العالم الإسلامي وغيرِه في عصره ، ممّا استفاده من مؤلفات سابقيه ومعاصريه ، وما جمعه أثناء اشتغاله بالكتابة الديوانيّة في البلاط المملوكيّ ، ما وجد فيه المؤرّخون اللاحقون ، ولا سيّما المقريزيّ ، مادّة خصبة في وصف المدن وعرض الأحداث وضبط التراجم .

ولا يزال هذا الكتاب الضخم مخطوطا ، وإنّما آهتمّ به الباحثون ، وخصوصا المستشرقين ، في حدود الأقاليم أو الموادّ التي حصروا فيها أشغالهم : وهكذا كان علاّمتُنا الراحل حسن حسني عبد الوهاب من الأوائل الذين نشروا منه القسم الخاصّ بإفريقية والمغرب (مجلّة البدر التونسيّة) . وآخر ما ظهر من المسالك هو « وصف ممالك مصر والشام والحجاز واليمن » بتحقيق أيمن فؤاد السيّد (المعهد الفرنسي للآثار الشرقيّة بالقاهرة ، 1985) .

ولكنّ آبن فضل اللّه لم يقتصر على المعلومات الجغرافيّة والتاريخيّة ، بل آهتمّ أيضا بتراجم الرجال في قسم ثان من الكتاب « فانفرد بالترجمة لنفرٍ لا نجد لهم ذكرًا في غير ما أورد العمريّ » (مقدمة فؤاد أيمن السيّد لطبعته للجزء المذكور ، ص 16 م) .

---

☆ المرثية منقولة عن ترجمة ابن تيميّة في كتاب المقفّى الكبير للمقريزي (ترجمة رقم 462 مخطوط السليميّة) .

وكنّا آهتممنا أثناء جمعنا لشعر شعراء الفترة العبيديّة في إفريقيّة ، بالمجلّد السابع عشر من كتاب المسالك ، وقد خصّصه لأدباء المغرب والأندلس ، وهذا القسم حقّقه باحث في نطاق رسالة مرحلة ثالثة بباريس ، ولكنّه بقي مرقونا الى الآن .

ودفعنا الى الاهتمام به من جديد مَا نحن بصدده من تحقيق كتاب المقفّى للمقريزيّ ، وهو قاموس رجالٍ ضخمٌ : فالمقريزيّ ينقل أحيانا من مسالك الأبصار بصريح العبارة ، وينقل الترجمة بحذافيرها . ويشوّه الناسخ العبارة المنقولة ، ويحرّف الشعر ، فتصعب قراءة الترجمة في النسخة الفريدة من كتاب المقفّى ونضطرّ الى التخمين والظنّ أو إلى ترك بياض فيها وثغرات . وهذا ما وقعنا فيه أثناء تحقيقنا لترجمة الفقيه الحنبليّ أحمد بن تيميّة (ت 728) : فقد « زيّن » المقريزيّ ترجمته بمقتطفات طويلة من ترجمة ابن فضل اللّه المزوّقة المسجّعة وختمها بالمرثية التي أدرجها صاحب المسالك في ختام كلامه عن الشيخ الحنبليّ .

وكان من حسن الحظّ أن استقدمت دار الكتب الوطنيّة بتونس الأجزاء التي صوّرها فؤاد سزكين من الكتاب بخطّ ناسخه ، فوضعتها على ذمّة الباحثين وجنّبتهم السفر إلى مظانّ المخطوط أو التوسّل المكرّر إلى دور الكتب الضنينة بنفائسها (1) . وكان من حسن حظّنا أن عثرنا في المجلد الخامس منه على الترجمة التي نقلها المقريزيّ ، فأمكننا الإصلاح والإكمال والتصويب .

وقد رأينا أن نقتطف من الكتابين هذه القصيدة القويّة المؤثّرة التي تدلّ على استمرار الإعجاب بآبن تيميّة وبمواقفه الجريئة إزاء السلطان الجائر ، والمارق المبتدع ، والصوفيّ الزائف ، حتّى بعد ما يزيد على القرن من وفاته . والمرثية بعد هذا لا تخلو من قيمة أدبيّة : فلهجتُها الخطابيّة الإنشائيّة صدًى للحماس الذي عُرف به آبن تيميّة في مناظراته ودروسه وفتاويه .

---

1) ولا يفوتنا أن نشكر الأستاذ ابراهيم شبّوح محافظ دار الكتب على لطفه ومعونته .

## نصّ المرثيـة

(قال) ورثيتُه بقصيدة لي ، وهي [بسيط] :

أهكـذا بالـديـاجي يحجب القمـر    ويُحبس النوءُ حتى يذهبَ المطرُ؟
أهكـذا تُمنع الشمسُ المنيـرة عن    منافـع الأرض أحيـانـا فتستَـترُ؟
أهكـذا الـدهـر ليـلا كلّه أبـدًا    فليس يُعـرف في أوقاتـه سحَـر؟
أهكذا السيف لا تمضي مضاربُـه    والسيف في الفتك ما في عزمه خوَر؟
أهكذا القوس ترمى بالعـراء وما    تُصمي الرَمايا وما في باعها قصَر؟[2]
أهكـذا يُتـرك البحـرُ الخِضَمُّ ولا    يُلوى عليه، وفي أصدافِه الدّرر؟
أهكـذا بتَقِيِّ الـدين قـد عبَثت    أيدي العدى وتعدّى نحوَه الضررُ؟
أَلاِبنِ تيميَّـةٍ تُـرمى سهـامُ أذًى    من الأنام ويَدمَى النابُ والظفُر؟
بـذّ السـوابقَ ممتـدٌّ العبـادة لا    ينـالُـه ملَلٌ فيهـا ولا ضجـر
ولم يكن مثلُه بعد الصحابـة في    علم عـظيم وزهد مـا له خـطرُ
طـريقُـه كـان يمشي قبل مِشيتِـه    بهـا أبو بكـرٍ الصدّيق أو عمـرُ
فـردُ المـذاهب في أقـوالِ أربعـةٍ    جاؤوا على أَثَـر السُبّاقِ وآبتـدروا
لـمّا بنَـوْا قَبلَه عُليـا مـذاهبِهم    بنى وعمّـر منها مثل ما عَمَـروا
مثـل الأئمّـةِ قـد أحيى زمـانَهمُ    كـأنّـه كـان فيهم وهـو منتَـظَر
إن يـرفعـوهم جميعًـا رفـع مُبتَـدإٍ    فحقُّـه الرفـع أيضًا إنّـه خبرُ[3]
أمثلهُ بينكم يُـلْقَى بمضيَعـةٍ    حتّى يَطيحَ له عمدا دمٌ هدَرُ؟[4]
يكـون وهْـوَ أمـانيٌّ لغيـركُـمُ    تنـوبـه منكُمُ الأحـداثُ والغِـيَر
واللّه لـو أنّـه في غـير أرضكُمُ    لكـان منكم على أبـوابـه زُمَـرُ
مثـلُ ابن تيميّـةٍ يُنسى بمَحْبِسـه    حتى يموت ولم يُكحَل به بصَر؟
مثـل ابن تيميَّةٍ تُـرضى حواسدُه    بحبسِه أو لكُمْ في حَبسِه عُذُر؟

---

2) أصمى الرامى الصيدَ : قتله مكانه .

3) تورية بالرفع ، والبيت من خيال النحاة .

4) طاح هنا في معنى ضاع .

مثل ابن تيميَّةٍ في السجن معتقَلٌ والسجن كالغمدِ وهو الصارمُ الذكرُ؟
مثل آبن تيميَّةٍ يُرمى بكلّ أذًى وليس يجلى قذًى منه ولا نظرُ؟
مثل ابن تيميّةٍ تَذوَى خمائلُه وليس يُلقطُ من أفنانِه الزهَر؟
مثل ابن تيميّةٍ شمسٌ تغيبُ سُدًى وما ترقُّ بها الآصال والبُكَرُ؟
مثلُ ابن تيميّة يمضي وما عبقَت بمسْكه العاطِرِ الأردانُ والطّرَرُ!
مثلُ ابن تيميّة يمضي وما نهلَت لَه سيوفٌ ولا خَطيّةٌ سمُر
ولا تُجارى له خيلٌ مُسوَّمَةٌ وجوهُ فُرسانها الأوضاحُ والغُرَرُ
ولا تحفّ به الأبطالُ دائرةً كأنهم أنجمٌ في وسطها قمَر
ولا تعبّس حربٌ في مواقِفِه يومًا ويضحكُ في أرجائهِ الظفرُ
حتّى يُقَوَّمَ هذا الدين مِن مَيَلٍ ويستقيمَ على منهاجه البشرُ
بل هكذا السلفُ الأبرارُ ما برِحُوا يَبلى اصطبارهمُ جُهدًا وَهُمْ صبُرُ

☆ ☆

تاسَّ بالأنبياءِ الطُّهر كم بلغتْ فيهم مضرّةُ أقوامٍ وكَم هُجروا
في يوسفٍ في دخول السجن منقَبةٌ لمن يكابدُ ما يلقى ويصطبِرُ
ما أهملوا أبدًا، بل أمهلوا لمدًى واللّه يُعقِبُ تأييدًا ويَنتصِرُ
أيذهبُ المنهلُ الصافي وما نَقَعَتْ به الظِماءُ ويَبقى الحَمْأةُ الكَدِرُ؟(5)
مضى حميدًا ولم يعلق به وضرٌ وكلّهم وضرٌ في الناس أو وَذَرُ(6)
طودٌ من الحِلم لا تُرقى له قُننٌ كأنّما الطُودُ من أحجاره حجرُ(7)
بحرٌ من العلم قد فاضت بقيَّتُهُ فغاضت الأبحرُ العظمى وما شعَروا
يا ليت شعريَ هل في الحاسدين له نظيرُه في جميع القوم إن ذُكروا؟

---

5) نقع بالماء : روي . والظماءُ ـ ج الظامىء ـ والحمأة : الطين الأسود .
6) الوذر : اللحم المقطّع . والوضَر : الوسَخُ .
7) لعلّه يعني : الجبل حجَرة من حجَرِ ابن تيميّة ، ولا وجه لتشبيه عقله أو خصاله بالحجر ، ولو الكريم .

هل فيهِمُ لحديث المصطفى أحدٌ    يميّزُ النقدَ أو يُروى لـه خبـر؟
هل فيهِمُ من يضمّ البحثَ في نظرٍ    أو مثله من يضمُّ البحثُ والنظرُ؟
هـلّا جَمعتُمْ له من قـومكم ملأً    كفعل فرعَوْنَ مَعْ موسى لتعتبروا؟
قولوا لهم: قال هذا فابحثوا معه    قدّامَنا وانظروا الجهّال إن قـدروا
تُلقي الأباطيلَ أسحارٌ لها دهَشٌ    فليقِفُ الحقُّ ما قالوا وما سحَرُوا
فليتهُم مثلُ ذاك الرهطِ من ملَإٍ    حتى يكـون لكم في شأنـه عِبَـر
ولـيتـهم أذعنـوا للحقّ مثلَهُمُ    فآمنوا كلُّهم من بعدِ ما كفـرُوا
يـا طـالمـا نفـروا عنـه مجانبـةً    وليتَهم نفَعوا في الضيم أو نفروا

☆ ☆

هـل فيهِمُ صادعٌ بـالحقّ مِقـوَلُـه    أو خائض للوغى والحرب تَسْتَعِرُ؟
رمِيٍ إلى نحرِ غـازانٍ مـواجهـةً    سِهامَه من دعاءٍ عونُـه القدرُ(8)
بتـلّ راهطَ والأعـداءُ قـد غلبـوا    عـلى الشـآم وطـار الشرّ والشـرر
وشَقّ في المرج والأسياف مُصْلَتَةٌ    طوائفًا كلّهـا أو بعضُها التـتر(9)
هذا وأعداؤه في الدور، أشجعُهم    مثـلَ النساء بظلّ البـاب مُستتِرُ
وبعـدهـا كسـروان والجبـال وقـد    أقام أطوادهـا والطوْدُ مُنفطِرُ(10)
وآستحصد القوم بالأسيافِ جَهدهُمُ    وطـالما بـطلوا طغوى ومـا بطروا

☆ ☆

قالوا: قبرناه، قلنا: إنَّ ذا عجبٌ    حقًّا! أألْكوكبَ الـدرّيَّ قد قبـرُوا؟
وليس يـذهبُ معنًى منـه متّقـدٌ    وإنّما تـذهبُ الأجسـام والصوَرُ

---

8) إشارة الى سفارة ابن تيميّة عن أهل دمشق الى ملك التتار القان غازان في ربيع الأوّل سنة 699، وقد أطال مترجموه في وصف جرأته على الملك المغولي. وانظر ما كتبه لاووست تعليقا على ترجمة ابن كثير, H. Laoust : Une biographie d'I.T. d'après Ibn Kathir B.E.O. 1943, vol. IX, 122.

9) إشارة إلى انضمام ابن تميميّة الى الجيش السلطانيّ الخارج لقتال التتر في وقعة شقحب قرب مستنقعات المرج مرج راهط في رمضان 702. وقد أفتى الشيخ للمجاهدين بجواز قطع الصيام. وانظر لاووست ص 131.

10) إشادة بقتاله لدرزيّة جبل كسروان في ذي الحجّة 704 ـ انظر لاووست، 134.

لم يَبْكِه ندمًا من لا يصُبّ دمًا ... يُجري به دِيَمًا تهمي وتنهمِر
لهفي عليك أبا العبّاس كم كرم ... لـمّا قضيتَ قضى من عُمره العمرُ
سَقى ثراك من الوسميّ صَيِّبُهُ ... وزار مَغْنَاكَ قَطْرٌ كلّه قُطُر(11)
[306] ولا يزال له برقٌ يغازله ... حلوُ المراشف في أجفانه حَوَر
لِفقدِ مثلِك يا مَن ما له مثلٌ ... تأسَى المحاريبُ والآياتُ والسوَرُ
يا وارثا من علوم الأنبياء نُهًى ... أورثتَ قلبيَ نارًا وقدُها الفِكَرُ
يا واحدًا لستُ أستثني به أحدًا ... من الأنام ، ولا أبقِي ولا أَذَرُ
يا عالـمًا بنُقول الفقهِ أجمعِها ... أعنك تحفظ زلّاتٌ كما ذكروا؟
يا قامعَ البدع اللاتي تجنّبها ... أهلُ الزمان، وهذا البدوُ والحضرُ
ومُرشدَ الفرقةِ الضُلّالِ نهجَهُم ... من الطريق فما حاروا ولا سهروا
ألم تكنْ للنصارى واليهودِ معا ... مُجادِلا، وهمُ في البحث قد حَصِرُوا؟
وكم فتىً جاهلٍ غِرٍّ أَبَنْتَ له ... رُشدَ المقال فزال الجهلُ والغَرَرُ
ما أنكروا منك إلّا أنّهُمْ جَهِلوا ... عظيمَ قدرِك لكن ساعدَ القدر
قالوا بأنّك قد أخطأتَ مسألةً ... وقد يكون، فهلّا منك تُغْتَفَرُ(12)
غلطتَ في الدهرِ أو أخطأتَ واحدةً ... أَما أَجَدْتَ إصاباتٍ فتعتذرُ؟
ومن يكون على التحقيق مجتهدًا ... له الثوابُ على الحالَين، لا الوزرُ
ألم تكن بأحاديث النبيّ إذا ... سُئِلتَ تعرفُ ما تأتي وما تذرُ؟
حاشاك من شبهٍ فيها ومن شَبَهٍ ... كلاهُما منك لا يبقى له أثرُ
عليك في البحث أن تبدي غوامضَهُ ... «وما عليك إذا لم يفهم البقر»(13)

---

11) القطر : المطر . والقطر والقطار : الجماعة المتتابعة من الإبل أو الناس ، ولعلّه المقصود . والقطر بضمّتين عود البخور .

12) تلميح إلى ما خالف فيه الجمهور ، ولعلّها مسألة الطلاق ، أو زيارة القبور ، وقد أقيمت له في ذلك مناظرات ومحاكمات . والبدع المشار إليها في البيتين 65 و66 ، لعلّ المؤلف يقصد بها مقاومة ابن تيميّة للطرق الصوفيّة .

13) عجز بيت ضمّنه البحتري (ديوانه طبعة الصيرفي ص 955) والبيت كاملا هو :
عَليَّ نَحتُ القوافي من معادِنِهَا ... وما عليَّ إذا لم تفهَمِ البقَرُ
وانظر مناقشة نسبة البيت واختلاف رواياته في الهامش 12 من صفحة 955 .

قدّمت للهً ما قدّمت من عملٍ     وما عليك بهم، ذمّوك أو شكروا
هل كان مثلُك من يخفى عليه هُدى     ومن سَمائك تبدو الأنجمُ الزهُر؟
وكيف تحذر من شيءٍ تـزلّ بـه     أنت التقيّ، فماذا الخوف والحذرُ؟(14)

محمد اليعلاوي

14) تورية بلقبه : تقيّ الدين .